

دراسة فلسفية

لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين

٢

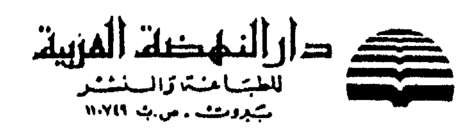
الأشاعرة

تأليف

دكتور أحمد محمود صبحي

أستاذ الفلسفة الإسلامية

كلية الآداب ـ جامعة الإسكندرية



بيروت

الطبعة الخامسة

١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م



دار النهضة العربية
للطباعة والنشر

* الإدارة : بيروت، شارع مدحت باشا ـ
بناية كريدية تلفون: ٣١٢٢١٣ ـ
برقياً: دانهضة ـ
ص.ب : ٧٤٩ ـ ١١ ـ
تلكس: NAHDA 40290 LE

* التوزيع : شارع البستاني ـ بناية اسكندراني
رقم ٣ غربي جامعة بيروت
العربية ـ تلفون: ٣٠٣٨١٦ ـ
٣١٦٢٠٢.

البَابُ الثَانِي

الأشعَرِيَّة

تمهيد: الأشعرية والفكر الإسلامي.

١ ـ خصائص الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري.
٢ ـ تطور علم الكلام ودور الأشعرية فيه.
٣ ـ من هم أسلاف الأشاعرة؟.
٤ ـ عوامل انتشار مذهب الأشعرية.

شخصيات الأشاعرة:

الفصل الأول: مرحلة النشأة والصياغة.

١ ـ أبو الحسن الأشعري (في جليل الكلام).
٢ ـ أبو بكر الباقلاني (في دقيق الكلام).
٣ ـ عبد القاهر البغدادي: أ ـ الجانب السلبي: تشويه فكر المعتزلة
ب ـ الجانب الإيجابي: الصياغة العقائدية لمذهب الخلف عن أهل السنّة.

٤ ـ أبو المعالي الجويني.

الفصل الثاني: مرحلة اكتمال العقيدة.

١ ـ أبو حامد الغزالي: أ ـ الأشعرية تصبح عقيدة أهل السنّة (مذهب الخلف) في المشرق الإسلامي.

ب ـ الأشعرية تتحالف مع التصوف.

جـ ـ الأشعرية ترد عن الفكر الإسلامي تسلل الفكر الهيليني ممثلاً في فلاسفة الإسلام.

٢ ـ ابن تومرت «مهدي الموحدين»: الأشعرية تصبح عقيدة أهل السنّة (مذهب الخلف) في المغرب.

٣ ـ الشهرستاني: مؤرخ القرن ومتكلم أشعري ومعارض للفلاسفة.

الفصل الثالث: مرحلة علم الكلام الفلسفي.

١ ـ فخر الدين الرازي.

٢ ـ عضد الدين الإيجي.

الفصل الرابع: الأشعرية في دور التقليد.

خاتمة: تقييم فكر الأشعرية: إيجابيات وسلبيات.

تَمْهِيد

الأشعرية(*) والفكر الإسلامي

- ١ -

خصائص الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري

في كل حضارة كما هو في كل إنسان مكامن قوة ومواطن ضعف، مكامن القوة في الإنسان مواهبه التي بها ينفرد فرد عن سائر الأفراد والتي بسببها ينبغ النابغون، ومواطن الضعف هي تلك التي تسترها مكامن القوة فيه إن كان من العظماء النابغين، وتتغلب هي على مكامن القوة فيه إن كان فرداً عادياً من عامة الناس. كذلك الحضارة تتلازم فيها مكامن قوة ومواطن ضعف، بالأولى تتصدر الحضارات وبالثانية تنهار الحضارات.

(*) نستخدم لفظ «الأشعرية» للدلالة على المذهب ولفظ «الأشاعرة» للإشارة إلى الشخصيات.

ولقد قامت الحضارة الإسلامية على الدين، به ظهورها وبه كان ازدهارها وعزها ومجدها فما انتشرت حضارة الإسلام ولا سادت إلا بالدين، وما تصدرت مسرح الحضارات في تلك القرون التي أعقبت ظهور الإسلام إلا بالدين، بل كان الدين تلك الطاقة المتفجرة التي أمدت جميع مظاهر الفكر بمعين الحياة، فكانت تحمل جميعاً طابعه مهما بدت بعيدة عنه، من ذلك الفن على سبيل المثال إذ اتخذ ملامحه ومعالمه وسماته جميعاً من الدين، فطابع التجريد في الزخرفة الإسلامية في المساجد معبر عن تصور المسلمين المجرد لله وتنزيههم إياه، وابتعد الفن عن التصوير والنحت لأن العقيدة الإسلامية لا تسمح بتجسيم الله.

وكان في الحضارة الإسلامية موطن ضعف ينخر كالسوس في بنيانه، إنها السياسة، يقول عليه الصلاة والسلام. لتنقضن عرى الإسلام عروة عروة، أول نقضها الحكم.. ولقد بان هذا الضعف في تاريخ الإسلام منذ وفاة الرسول، إذ كانت السياسة أول مصدر للخلاف والشقاق، ومن ثم جاءت عبارة أبي الحسن الأشعري: إن أول خلاف بين المسلمين بعد وفاة نبيهم كان حول الإمامة، ولم يمضِ على وفاة الرسول ربع قرن إلا واقتتل المسلمون بسبب السياسة، ثم استقر هذا الضعف في البنيان الإسلامي كجرثومة مستوطنة ـ ولا أقول كسرطان ـ منذ أن أقام معاوية الملك العضوض «الخلافة من بعدي ثلاثون عاماً ثم تكون ملكاً عضوضاً يعض عليه بالنواجذ».

كانت مظاهر القوة في الحضارة الإسلامية تشع كلها من نبع الدين ونور الإيمان، وكانت مظاهر الضعف تفرخ كلها في الحضارة الإسلامية من السياسة التي أورثتهم العداوة والبغضاء، بها انشق المسلمون إلى شيع ومذاهب: سنة وشيعة وخوارج، وبها كانت ردة إلى عصبية الجاهلية منذ أن أقامت الدولة الأموية البناء الطبقي على العصبية: عصبية العرب على العجم، وعصبية عدنان على قحطان، وعصبية قريش على سائر ولد عدنان، وعصبية بني أمية على سائر بطون قريش، انعكس هذا الداء على الأدب العربي ـ ولا أقول

الإسلامي(*). فكان الشعر العربي في العصر الأموي معبراً عن العصبية في الفخر والهجاء(**).

وقد أدرك الأولون خطورة هذه الآفة ـ أعني انحراف السياسة ـ التي استوطنت واستقرت في البنيان الإسلامي، وإن سقوط هذه الحضارة وانهيارها حين يقدر لها السقوط والانهيار ـ «ولكل أمة أجل» ـ إنما سيكون من انحراف السياسة وبسبب منه، ومن ثم كان دعاء الحسن البصري: لو علمت أن لي دعوة مستجابة لجعلتها للسلطان فبصلاحه تنصلح الرعية، وحين أمل الناس الخلاص من الداء بالتخلص من بني أمية وبتولي بني العباس فقد كانوا كمن استجار من الرمضاء بالنار حتى قال قائلهم.

يا ليت جور بني مروان عاد لنا   يا ليت عدل بني العباس في النار

وأي عدل ينتظر بمن بدا حكمه بالفتك بمن آزروه وأقاموا له الملك لم يرقب في ذلك إلا ولا ذمة، وأي خير يتوقع ممن أقام سلطانه على الغدر ونقض العهود (***) حتى إذا أفتى الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان ببطلان نقض العهود جلد أمام المسلمين وسجن، فلا غرابة أن تثور الفتن ـ كفتنة الزنج وفتنة القرامطة ـ وأن يستشري الفساد، سيما وقد استعان الخلفاء بتثبيت ملكهم بالجند وتحكم فيهم الجواري، كانت الحضارة الإسلامية في أوج ازدهارها ومع ذلك كان يكفي أن يعاصر إنسان متوسط العمر ثمانية أو تسعة من الخلفاء، منهم من قتل كالمتوكل وثلاثة خلعوا وقتلوا بعد خلعهم

(*) العروبة المعراة عن الإسلام جاهلية. وهذه في الإسلام ردة لم تثمر خيراً وإنما كانت مظهر ضعف روحي وخلقي.... والكلام موجه إلى من شوهوا المسميات ومسخوا الأسماء فسموها حضارة عربية.

(**) مظاهر لا تمت إلى الإسلام ـ فضلاً عن الأخلاق ـ بسبب.

(***) كان العهد بين العلويين والعباسيين في أواخر عهد الأمويين أن يؤول الأمر إلى محمد ابن عبد الله الملقب بالنفس الزكية ـ من العلويين ـ ولكن السفاح والمنصور نقضا العهد وقتلاه هو وأخاه وشيعته فصدق فيهم قول الله: ﴿فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم﴾. (محمد: ٢٢).

كالمستعين والمعتز والمهتدي، ولم يخل عصر خليفة أسعده الحظ فمات على فراش ملكه من فتنة أو غارة أو تمرد.

وكان الوزراء يصلحون للمجالسة والمفاكهة والمسايرة قبل أن يصلحوا لسياسة الدولة، إذ أصبحت المنادمة باب السلوك إلى الملوك وسبيل الوصول إلى الحظوة عندهم، وما أمثال هؤلاء بالذين يؤتمنون على أرزاق الناس ومصالحهم، إذ شاركوا العمال وأصحاب الوظائف في معاشاتهم، فكانوا لا يقدرون راتب عامل أو صاحب وظيفة إلا إذا فرضوا عليه أتاوة لأنفسهم واستكتبوه بتوقيعه باستيفاء رزقه غير مستثنين في ذلك أحداً حتى أخوة الخليفة وأهل بيته، وكان الخلفاء يمهلونهم في ذلك إلى أجل، حتى إذا أثروا لجأوا إلى اغتيالهم وكل ما في أيدي الولاة من أموال الجباية وأعملوا فيهم القتل واستصفاء الأموال ومصادرة الأملاك والتعذيب للاعتراف بمكامن المخبآت، وهكذا أصبحت الكتابة والوزارة وما إليهما من وظائف الدولة كأنما هي رخصة بالظلم والغصب ريثما يحتاج الخلفاء إلى ما جمعه الوزراء والكتاب من مال حرام - والحرام لا يدوم - فيحصل الخلفاء على المال من هذا الطريق، ومن خلص منهم من بطش الملوك لم يخلص من سطو الجند أو كيد الجواري في القصور ذلك إن أمنوا على أنفسهم دسائس الطامعين والحاقدين.

لا جرم أن تبيض الفتنة وتفرخ في بيئة كهذه بين جند يشغبون وعمال يذلون ووزراء يختلسون ورعية تمزقها براثن الرعاة وملوك ولا يؤتمنون على الملك ولا على مصالح الناس ولا يأمنون هم أنفسهم على الحياة.

والناس على دين ملوكهم، فإن استشرى الفساد في القصور فهو لا بد أن يسرى إلى الرعية، فكان أن انتهى فساد السياسة إلى العسر والخراب بين جميع الطبقات أعلاها وأدناها على السواء.

ومع هذه الصورة القاتمة عن فساد السياسة وضعفها، فقد كان هناك إحساس بالخطر على العقيدة يزعج القلوب المؤمنة إلى المنافحة عن دينها، وكما

سبق أن أشرنا بصدد نشأة المعتزلة أن نفراً من خلص الاتقياء ساءهم أن يتولى الأمر معاوية ـ وهو الطليق ابن الطليق ممن أسلم بأخرة وليس له في الإسلام سبق جهاد ـ فكان أن طلقوا السياسة واشتغلوا بالعلم والعبادة، منذ ذلك الحين حدث ذلك التباين العجيب بين خير ما في الحضارة الإسلامية الذي انبثق عن نبع الدين ونور الإيمان وبين شر ما في الحضارة الإسلامية الذي نجم عن انحراف السياسة والذي كاد يقوض أركانها، إذ لولا بقية ينهون عن الفساد في الأرض لهوت دولة العباسيين قبل أن تقضي عليها جيوش التتار.

كان الوجه الآخر من الحضارة الإسلامية مشرقاً ومبايناً تماماً لتلك الصورة القاتمة التي عرضناها، ففي القرن الثالث الهجري والنصف الأول من القرن الرابع ـ أزهى عصور الإسلام ـ اكتملت المذاهب الأربعة في الفقه، وظهرت آثار أقطاب الحديث كالبخاري ومسلم وابن داود وابن ماجه والترمذي والنسائي، وفي علوم الأدب والنحو واللغة كان الفراء وابن السكيت والجاحظ والزجاج والمبرد وابن الانباري والسجستاني والصولي والرياشي وقدامة بن جعفر، ومن المؤرخين والجغرافيين البلاذري واليعقوبي والدينوري والطبري وابن خرداذبة وابن الفقيه، ومن فلاسفته الكندي والفارابي.

أما في التصوف فقد أخرج العصر خير طائفة من الصوفية أخرجت للناس، فيهم الحارث المحاسبي وأبو القاسم الجنيد بن محمد البغدادي وعمرو ابن عثمان المكي وإبراهيم الخواص وأبو تراب النخشبي وسري السقطي وسهل بن عبد الله التستري وأبو سعيد الخراز وأبو حفص الحداد وغيرهم كثيرون.

لا عجب إذن أن يقدم الباحثون عن الحضارة الإسلامية صورة تنطوي على تناقض مظاهرها، يقول الأستاذ أحمد أمين[1]: كانت الدولة أشبه بالمرج

(١) أحمد أمين: ظهر الإسلام.

الأخضر الذي ينبت الحب والفاكهة كما ينبت الشوك والعشب المسموم، عصر بلغ فيه كل شيء أقصاه، وأثمر كل فكر ثمره المحتوم، فظهر الصالح والطالح، خليط من عوامل القوة وعوامل الضعف ومن البشير والنذير.

وفي نص آخر يقول الأستاذ أمين: كانت الحضارة العباسية في بغداد مسجداً وحانة، وقارئاً وزماراً، وساهراً في تهجد وساهداً في طرب، تخمة من غنى ومسكنة في إملاق، وشكاً في الدين وإيماناً في يقين.

ويشير الدكتور عبد الرحمن بدوي إلى هذا الاستقطاب بقوله: إلى جانب الحياة اللاهية التي عمرت بها القنوات والمتاجر مما كان خير إطار لقصص ألف ليلة وليلة هناك الربط التي تشيع فيها الزهادة والقداسة، وإلى جانب الأسواق الصاخبة بمشاغل المادة وشؤون الحياة، كانت المساجد والمكتبات العامة بمثابة معابد الفكر الرفيع... إذا ما جن الليل ترامت إلى مسامعك أنغام اللهو العنيف في نفس الوقت الذي يقرع أذنيك فيه تضرعات المتهجدين القانتين، هنا اللاهون يمخرون بزوارقهم الزاهية في مياه تلك القنوات المتشابكة يعزفون ويعربدون، وهناك في زاوية أخرى ترى العابدين ساورين بين المقابر يستلهمون الموت والقبر عبراً وأفكاراً[١]...

أقول أحسن بعض الباحثين فقدموا الصورة متكاملة تشمل الجانبين، بينما ملكت حضارة الإسلام على آخرين لبهم فلم يجدوا فيها إلا صورة مشرقة مغفلين أو متجاهلين جانبها القاتم، ويرجع ذلك إلى خلطهم بين العقيدة وبين الحضارة أو بين الإسلام وحال المسلمين، فظنوا النيل من خلفاء الإسلام كمعاوية بن أبي سفيان أو هارون الرشيد كأنه نيل من عقيدة الإسلام، وهم في ذلك بلا شك مخطئون، لأن سيرة هؤلاء الخلفاء مما لا يخفى على من له

(١) عبد الرحمن بدوي: شهيدة العشق الإلهي. وهو يصف البصرة في عصر رابعة العدوية ولكن الصورة الشاعرية الرائعة التي قدمها تنطبق على غير البصرة من مدن كما تنطبق على العصر الذي نعنيه: القرن الرابع.

أدنى دراية بالتاريخ، ولأنهم بذلك لم يحسنوا إلى هؤلاء الخلفاء بقدر ما أساءوا إلى الإسلام إذ جعلوا الخلفاء الأمويين والعباسيين ممثلين لعقيدته.

وفريق ثالث لم يجد في حضارة الإسلام إلا جانبها القائم، فقدم صورة بشعة عن هذه الحضارة حتى ليتساءل المرء بعد أن ينتهي من قراءة كتاب آدم متز ـ الذي ذكر فيه حتى اللصوص وقطاع الطرق ـ عن الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، كيف يمكن أن يكون هذا عصر النهضة في الإسلام(*).

على إنه من الخطأ في تقديم وصف للحضارة الإسلامية على هذا النحو من التباين والاستقطاب الظن أن كان بين الجانبين انفصال تام، حقيقة استقل أهل التقى والورع بالعلم والعبادة منذ أن فسدت الأمور، وحقيقة إن هذا الازدواج يعبر عن ذلك التوتر الحي والسورة الخلاقة التي هي مصدر كل أصالة وابتكار في روح زاخرة بالطاقات والممكنات، وحقيقة لقد أمكن لأهل العلم والعبادة أن يكونوا رسل هداية للضالين والزائفين، فكان أن اهتدى بهداهم أمثال إبراهيم بن أدهم ورابعة العدوية وأبو بكر الشبلي(**)، ولكن يلزم عن هذا الاستقطاب صراع مرير، وأن يلد هذا الصراع نماذج من الفكر وطوائف من الفرق لا إلى أولئك ولا إلى هؤلاء، فكر أناس طلبوا الحق فأخطأوه، عارضوا فساد السياسة ولكنهم لم يصيبوا نور الإيمان كالقرامطة والحشاشين، هم أقرب إلى الشك منهم إلى اليقين، منهم الزنادقة والملاحدة

(*) الاسم الحقيقي للكتاب كما سماه مؤلفه: عصر النهضة في الإسلام ولكن يبدو أن المترجم الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده لم يجد العنوان متسقاً مع مضمون الكتاب فجعل اسمه الحضارة الإسلامية في القرن الرابع.

(**) كان الأول أميراً على بلخ ثم هجر الملك وحياة الترف فجأة إلى حياة التصوف وكانت الثانية تعزف على العود وتغني في حانات البصرة فهجرت ذلك بفضل زهاد البصرة من أمثال عبد الواحد بن زيد لتصبح أشهر من تغنت بالحب الإلهي أما الشبلي وقد كان حاجباً للموفق فيبدو بعد أن رأى ما يحدث للحجاب والوزراء من بطش الخلفاء أن قال بيدي لا بيد عمرو فهجر الأموال والجاه إلى التصوف.

والغلاة من كل مذهب ونحلة، ومنهم أصحاب الشطحات ودعاوى الحلول من الصوفية، ومنهم أهل الزيغ والبدع من فرق المتكلمين، هم لا إلى أولئك ولا إلى هؤلاء، ويحسبون أنهم يحسنون صنعاً، فكانت الدولة العباسية في القرنين الثالث والرابع الهجري مسرحاً للملل والنحل والأحزاب والعصبيات والمذاهب والدعوات تتصارع جميعاً وتتطاحن وربما انعكس ذلك على بيئة المتكلمين فأورثهم الجدل والمراء وتكفير كل فرقة لسائر الفرق.

وما كان لآفة انحراف السياسة وقد استشرت وأفضت إلى ذلك كله إلا أن تفت في عضد حضارة الإسلام أياً ما كانت القوة التي استمدتها من نبع الدين، فكان القرن الرابع الهجري مؤكداً أن حضارة الإسلام قد بلغت من قبل التمام وأنه لا بدّ بعده من نقصان.

وفي هذه الفترة الحاسمة من حضارة الإسلام أخذ نجم المعتزلة في الأفول لتسطع شمس الأشاعرة، ما صلة ذلك بما سبق أن عرضناه من وصف لأهم ملامح حضارة الإسلام في القرن الثالث والنصف الأول من القرن الرابع، ذلك ما يحتاج إلى بيان.

- ٢ -

تطور علم الكلام ودور الأشاعرة فيه

تمر الأديان أو المعتقدات في تاريخها بمرحلتين:

١ - مرحلة الإيمان والتصديق والتسليم بما يقول به صاحب الرسالة أو العقيدة.

٢ - مرحلة الجدل في مسائل العقائد وعندها ينشأ علم الكلام أو ما يقابله في الأديان الأخرى كاللاهوت، وذلك كما أسلفنا تطورطبيعي، إذ لا قبل للدين في نشأته بتيارات الجدل وهزات المراء في الدين التي قد تعصف باليقين، ولكن ومع أن صاحب الرسالة ينهى أتباعه عن الخوض في مسائل الغيب فإن عوامل داخلية وخارجية كما أسلفنا أكرهت فريقاً من المسلمين على الكلام دفاعاً عن العقيدة، وذلك بدوره دور في تطور العقيدة حتمي: أن يستدل على الإيمان بالعقل.

وتحمل المعتزلة وزر الخوض عما نهى الرسول عنه، ومن ثم لقوا اعراضاً من التابعين ومن الفقهاء وأهل الحديث، لم يشفع لهم في ذلك دورهم في الدفاع عن الدين، وهكذا نشأ علم الكلام غير معترف به كعلم من علوم الدين لدى علماء المسلمين طوال عصر المعتزلة أي القرنين الثاني والثالث الهجري، ولكن لم يحل عدم الاعتراف دون نشأة العلم وتحديد موضوعاته وازدهاره، بل لم يمنع عدم الاعتراف به أن يخوض في بعض مسائله كثير من منكريه وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل.

وظهر أبو الحسن الأشعري لا على أنه مؤسس مذهب في الكلام جديد ولا على أن له رأيا مستحدثاً، وإنما حرص تمام الحرص كما حرص أتباعه على أن يظهروه أنه للصحابة والتابعين وللفقهاء ولرجال الحديث - أو بالأحرى لأهل السنّة - تابع ليس له في كل ما قال به رأي مستحدث، فاستطاع بذلك أن يمهد للاعتراف بعلم الكلام وأن يجعل منه أحد علوم الدين، بل وأن يحسن للعلماء الخوض فيه، فأزال بذلك حرجهم عن التعرض لجليل الكلام، تقبل ذلك الشافعية وهو منهم، أما الأحناف فكانوا أقل المذاهب الفقهية تحرجاً، لأن المعتزلة أحناف ولأن مذهب الإمام أبي حنيفة هو مذهب أصحاب الرأي في الفقه كما أن علم الكلام آراء عقلية في الأصول، ومهد الباقلاني ليجعل علم الكلام معترفاً به من جهتين: أولاً بصفه مالكياً فاعترف به المالكية، وثانياً لأنه خاض في دقيق الكلام «نظرية الجزء ونظرية العلية» فألحق موضوعاته بجليل الكلام، وأصبح رأي الأشاعرة في الجزء الذي لا يتجزأ وفي سريان العادة كأنها معتقدات تستوي مع رأيهم في الكسب ورؤية الله بالأبصار، ثم نشر ابن تومرت مهدي الموحدين من بعد مذهب الأشاعرة بين المالكية في شمال إفريقية.

ولم يبق على موقفهم من عدم الاعتراف به غير الحنابلة، وبالرغم من تودد أبي الحسن الأشعري إليهم وكثرة مديحه لإمامهم وحملته على خصومهم من المعتزلة فإنهم لم يغفروا له إقحامه علم الكلام على علوم الدين، فكان جفاء بين الأشعري والبربهاري - شيخ الحنابلة ببغداد - واستمر الجفاء يثير بين الحين والحين مشكلة مشروعية علم الكلام، وإن لم يحل هذا دون أن يجعل متكلمو الأشاعرة من آرائهم معتقدات لأهل السنّة غير مفرقين بين جليل الكلام ودقيقه، ولا بين ما هو من الأصول وما هو من الفروع التي يجوز أن يختلف فيها المسلمون، خاصة وقد تحالف الأشاعرة مع الصوفية فعد الأولون كثيراً من الصوفية من رجالهم والعكس صحيح(*) فاشتد بذلك الجفاء بين

(*) يذكر ابن عساكر في كتابه تبيين كذب المفتري.. وهو كتاب خاص بطبقات الأشاعرة يذكر من =

الأشاعرة والحنابلة لخصومة الآخرين للتصوف واعتباره بدعاً لم تكن على العهد الأول من الإسلام، وكان ذلك نذيراً بانقسام أهل السنّة إلى سلف يمثلهم الحنابلة ورجال الحديث وخلف يمثلهم الأشاعرة، لا يرى الأولـون الإسلام إلاّ ما قال به السلف الصالح، وأن آخرنا لا يصلح إلاّ بما صلح به أولنا، كتاب الله وسنّة رسوله ولا شيء غير، بينما يرى الأشاعرة أن العلماء ورثـة الأنبياء، فخـاضوا فيـما لم يعرفـه السلف الصالـح من الكلام ومن التصوف.

وحين ظهر الغزالي في القرن الخامس كانت هناك مشكلتان بالنسبة للأشاعرة لا زالتا معلقتين: الأولى: الموقف الديني من علم الكلام، والحنابلة كما أسلفنا على عهدهم من عدم الاعتراف به، الثانية: الموقف الديني من التّصوف، وأهل السلف كما أشرنا يعدونه بدعة في الدين.

أما الموقف من علم الكلام فقد ذهب الغزالي إلى وجوب استغناء جمهور المسلمين عن الاشتغال بهذا العلم أو الخوض في موضوعاته، وإن علم الكلام كالدواء يحتاج إليه مريض وقع في الشبهات أو متكلم يكون كالطبيب يفحم به مبتدعاً مريض القلب مزعزع العقيدة ولا حاجة للدواء أو بالأحرى لعلم الكلام من وهبه الله صدق الإيمان، هكذا مكن الغزالي للاقتصاد في الاعتقاد ولإلجـام العوام عن علم الكلام، أولئك الذين يلزمهم التقديس والتصديق والاعتراف بالعجز والتسليم لأهل المعرفة، غير أن علماء الأشاعرة الذين قدموا آراءهم على أنها معتقدات لا يصح الخوض فيها أو الشك في صدقها تستوي في ذلك كما أشرنا آراؤهم في جليل الكلام أو دقيقه، وفي جليل الكلام يستوي في ذلك رأيهم في الذات والصفات مع رأيهم فيما نسبوه إلى النبي من معجزات تفوق معجزات سائر النبيين، كما يستوي رأيهم في الكسب الذي هو أقرب إلى الجبر مع رأيهم في عذاب القبر والحوض والصراط والميزان ـ على

= رجال الطبقة الثانية من الأشاعرة أبا علي الدقاق (ت ٤٠٥) وهو من كبار الصوفية كما يذكر مؤرخ التصوف الشهير أبا نعيم الأصفهاني (ت ٤٣٠) صاحب كتاب حليـة الأولياء، وفي الطبقة الرابعة يذكر أبا القاسم القشيري صاحب الرسالة في التصوف (ت ٤٦٩).

نحو حسّي ـ فضلاً عن كرامات الأولياء، وقد التزم جمهور أهل السنّة من المسلمين بما ألزمهم متكلمو الأشاعرة من معتقدات، فكان كما طلب الغزالي منهم التقديس والتصديق والاعتراف بالعجز والسكوت والتسليم لأهل المعرفة(١):

فإذا أضيف إلى ذلك أن المذاهب الفقهية الأربعة كانت قد اكتملت منذ القرن الثالث وأقفل باب الاجتهاد المطلق فلم يصبح من بعد إلا في حدود كل مذهب، ولم يصبح لرجال الفقه إلا مجال محدود في الاجتهاد(*) يقتصر فيه المفتي على معرفة بالسوابق لا يتجاوز ذلك في كثير، أدركنا أن في القرن الرابع الهجري ـ إبان ظهور مذهب الأشاعرة ـ كانت الحضارة الإسلامية قد تجاوزت التمام والاكتمال إلى الضعف والنقصان(٢)، مضى عصر الأصالة إلى التقليد، حقيقة لقد أدان الأشاعرة التقليد، ولكن ذلك كان منهم قولاً نظرياً مترسباً من المعتزلة ولكنهم في الواقع قد مكنوا له بشتى الأساليب.

ومن الخطأ الظن أن ذلك عود إلى عصر الإيمان زمن الرسول، إذ شتان بين إيمان قائم على اطمئنان القلوب وبين إيمان قائم على الحجر على العقول.

وحين تجد اعتقاداً بسر الأعداد، إذ يصنف البغدادي على سبيل المثال كتابه: «أصول الدين» فيقسمه إلى خمسة عشر أصلاً، كل أصل من خمسة عشر فصلاً ويتم ذلك عن عمد لأن الله في اعتقاده قد شرف العدد خمسة على سائر الأعداد!! فإنك لا تستطيع إن كنت قد قرأت لكتب المتكلمين قبله إلا أن تأسف إذ تلمس بنفسك عرضاً من أعراض الضعف قد بدأ يدب في

---

(١) الغزالي: الاقتصاد في الاصفاد ص ٨٢ وإلجام العوام عن علم الكلام ص ٢٣٠ ـ ٢٤٠ من مجموعة القصور وعوالي من رسائل الإمام الغزالي.

(*) في القرون الثلاثة الأولى لقيام حضارة الإسلام كان هناك تسعة عشر مذهباً فقهياً وهو أمر قاطع الدلالة كما يقول هورتن على مرونة التفكير الإسلامي، بينما كان رجال الكنيسة آنذاك يحجرون على العقول ويفرضون رأياً موحداً يعدون المخالف له زندقة وهرطقة.

(٢) جروينيناوم: حضارة الإسلام ص ١٩٥ وانظر أيضاً أحمد أمين: ظهر الإسلام.

حضارة الإسلام وفكر المتكلمين(*)، إذ الإيمان بأسرار الأعداد ليس إلا من حشو الاعتقاد.

واتجه الرازي بعلم الكلام وجهة أخرى بعد أن انتشرت علوم الفلسفة، إذ اقتبس من كلام الفلسفة في الطبيعيات والإلهيات، وامتزجت موضوعات الكلام بموضوعات الفلسفة حتى التبس على المتأخرين على حد تعبير ابن خلدون شأن الموضوع في العلمين فحسبوه واحداً من اشتباه المسائل فيهما، وقد بلغ الإيجي بالمذهب الأشعري ذروة الصياغة الجدلية المتسلحة بالفلسفة، ثم دخل المذهب بعد ذلك دور الجمود.

ومن ناحية أخرى ظهر ابن تيمية في القرن السابع الهجري ليدعم مذهب السلف إزاء تحالف الأشعرية والصوفية، وقد اضطر في سبيل ذلك أن يكون متكلماً وبذلك انتهى نهي الحنابلة عن الخوض في علم الكلام، إذ إن معظم مؤلفات الإمام ابن تيمية تدور في مسائل الكلام، بل أصبح أهل السلف أطول باعاً وأشد مراساً في الكلام من الأشاعرة الذين دخلوا دور التقليد والجمود تحت اسم التسليم لأهل المعرفة.

نوجز أدوار علم الكلام على النحو الآتي:

١ ـ عصر الإيمان وعدم الخوض في موضوعات الكلام وهو عصر الصحابة والتابعين.

٢ ـ عصر نشأة العلم لعوامل خارجية وداخلية وتحديد موضوعاته وهو عصر المعتزلة في القرنين الثاني والثالث، ولم يكن معترفاً به من علماء الدين.

٣ ـ عصر الاعتراف بعلم الكلام بل استحسان الخوض فيه منذ نشأة الأشعرية في القرن الرابع الهجري.

(*) يمكن المقارنة كذلك بين كتاب طبقات المعتزلة وطبقات الأشاعرة (تبين كذب المفتري) حيث يجد القارىء هالة من الغيبيات جـ٢ ص٥٣ من أجل تمجيد معظم رجال الأشاعرة في الكتاب الأخير. ناهيك عن الحديث عن الرؤى والأحلام في تحول أبي الحسن الأشعري مما لا أثر له في طبقات المعتزلة عن رجالهم.

٤ ـ آراء الأشاعرة في علم الكلام تصبح معتقدات الخلف من أهل السنّة ابتداء من القرن الخامس (البغدادي ـ الغزالي) وقد مكن لذلك تضييق لجانب الجدل في الكلام وتثبيت لجانب الاعتقاد في أصول الدين.

٥ ـ امتزاج موضوعات الكلام بالفلسفة في القرنين السادس والسابع (الرازي ـ الإيجي)، ومن ناحية أخرى إحياء ابن تيمية لجانب الجدل في الكلام وإبرازه عقائد السلف ومعارضته دعوى الأشعرية إنها مذهب أهل السنّة بما أكد الانفصال بين آراء السلف وآراء الخلف.

٦ ـ دخول المذهب الأشعري بخاصة وعلم الكلام عامة ـ بل الحضارة الإسلامية كلها دور الجمود والتقليد.

- ٣ -
من هم أسلاف الأشاعرة؟

١ - هل هم أئمة الفقه؟

يؤكد الأشاعرة من متقدمين ومتأخرين أن مذهبهم ليس مستحدثاً من مؤسسه أبي الحسن الأشعري، وإنما كان في ذلك تابعاً لمن قبله من الصحابة والتابعين وأئمة الفقه ورجال الحديث، حقيقة لقد حاولت كل فرقة أن تصل مذهبها بالمتقدمين من صحابة الرسول، ولكن الأشاعرة كانوا في ذلك أشدهم إصراراً كي يطمئن الناس أنهم بحق أهل السنّة، وأن غيرهم من الجماعة منشقون، فهل نستطيع أن نتلمس عقائد الأشعرية لدى السابقين؟ وإذا كان الناس لأئمة الفقه تابعين في العبادات والمعاملات فهل كانوا لهم كذلك في مسائل الكلام؟ وهل كانت للأئمة الأربعة آراء مشهورة في الكلام حتى يتبعهم الناس فيها وحتى يكون الأشاعرة امتداداً لهم؟.

ومع إنه من الثابت أن الكلام لم يكن شغل الأئمة الأربعة فقد شغلوا عنه بمسائل الفقه، إلا أن ذلك لا يمنع أن نتلمس في إيجاز آراءهم الكلامية لنتحرى «دعوى» الأشعرية أن ليس لهم في كل ما ذهبوا إليه رأي مستحدث، وأن مذهبهم هو مذهب أهل السنّة القديم قدم صاحب السنّة عليه الصلاة والسلام.

ومع إن الإمام أبا حنيفة (ت ١٥٠ هـ) قد أعرض عن علم الكلام لأن غاية ما يقال في المتكلم إن بلغ في الكلام مبلغاً إنه صاحب هوى، ولأن

أحداً من أصحاب الرسول عليه السلام لم يخض في مسائله، فقد نسبت إلى الإمام أبي حنيفة آراء كلامية، وإن كان بعضها موضع شك لأنها مذكورة في كتب يشك الباحثون في صحة نسبتها إلى أبي حنيفة وهي: الفقه الأكبر[1] ـ العالم والمتعلم ـ رسالة إلى عثمان بن مسلم البتي عالم البصرة (ت ١٤٣هـ) ـ كتاب الرد على القدرية وربما كان هو نفس كتاب الفقه الأكبر كما ذكر البغدادي في أصول الدين.

١ ـ رأيه في الإيمان وفي فاعل الكبيرة: نسب إلى أبي حنيفة القول بالإرجاء، والواقع أن رأيه في الإيمان وفي فاعل الكبيرة قد جاء معارضة منه لرأي الخوارج الذين يكفرون فاعل الكبيرة ويرون أن الإيمان عقد وقول وعمل، فذهب إلى أن ارتكاب الكبائر لا يسلب الإيمان إذ هو تصديق بالقلب وإعلان باللسان، أما العمل فليس جزءاً عنده من الإيمان، فهو لا يكفر مسلماً بذنب وإن كان كبيرة ولا يزيل عنه اسم الإيمان، على أن ذلك لا يعني أنه لا تضر مع الإيمان معصية ضرراً يؤدي إلى التهاون في الطاعات والاستخفاف بالمعاصي، ولكنه في مشيئة الله يوم القيامة إن شاء عفا عنه وإن شاء عذبه[1].

٢ ـ رأيه في القدر: الناظر في القدر كالناظر في شعاع الشمس كلما ازداد نظراً ازداد حيرة، ذلك رأي أبي حنيفة لمن سأله عن القدر، ولكن إلحاح السائل جعله يدلي برأيه، فيؤكد ما كان عليه التابعون من توسط لا ميل فيه، إذ لا جبر ولا تفويض، فالله تعالى لم يكلف عباده بما لا يطيقون،

(*) رسالة صغيرة رواية عماد بن أبي حنيفة شرحها على القاريء، وهناك رواية أخرى لأبي مطيع البلخي (ت ١٩٩هـ)، معروفة بالفقه الأسط شرحها أبو الليث السمرقندي (ت ٣٧٣ هـ) ثم شرح منسوب إلى أبي منصور الماتريدي، وقد نفى المعتزلة نسبة هذه الرسالة إليه، هذا إلى أنها تحوي مسائل لم تكن معروفة في عصره كالحديث عن كرامات الأولياء.

(١) الفقه الأكبر طبعة حيدر أباد الدكن ص ٩ وراجع: محمد أبوزهرة: أبو حنيفة ص ١٦٨ ـ ١٧٦.

ولا أراد منهم ما لا يعملون، ولا عاقبهم بما لم يعملوا، ولا رضي لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم[1].

٣ ـ رأيه في خلق القرآن: نسب إليه بعض الأحناف من المعتزلة القول بخلق القرآن، وقد أكد ذلك إن إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة قد نسب هذا القول إليه: إذ قال: القرآن مخلوق وهو رأيي ورأي آبائي، ولكن بشر ابن الوليد رده قائلاً: أما رأيك فنعم، وأما رأي آبائك فلا، والثابت إنه لم يزد عن القول إن القرآن كلام الله تعالى في المصاحف مكتوب وعلى الألسن مقروء وعلى النبي منزل ولفظنا بالقرآن وكتابتنا له مخلوقة والقرآن غير مخلوق[2].

هكذا لا نجد لإمام العراق آراء تفصيلية في مسائل الكلام على النحو الذي عرضها الأشاعرة، ذلك إنه من المتعذر أن نحمل النصف الأول من القرن الثاني آراء لم تعرف إلا في القرن الرابع، حقيقة هناك مشكلات أثيرت منذ زمن مبكر كالقضاء والقدر والأسماء والأحكام، ولكن أغلب الظن إن أبا حنيفة لم يكن سلفاً ولا رائداً للأشاعرة فيها، وإنما أولى به أتباعه الأحناف من الماتريدية والطحاوية ولا نقول المعتزلة.

ولقد كان الإمام مالك (ت ١٧٩ هـ) محدثاً وفقيهاً ليس غير، فما كان يرى علماً إن لم يكن تحته عمل، ولم تكن بالمدينة ملل ونحل ولا فرق ومذاهب حتى تكون مركزاً من مراكز الكلام كما كانت حال مدن العراق، وموقفه من الكلام هو الموقف الذي عرف عنه حين سئل عن الاستواء فسكت ملياً حتى علاه عرق شديد ثم قال: الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عن هذا بدعة والإيمان بالاستواء واجب[3].

---

(١) المرجع السابق ص ١٧٨.

(٢) الفقه الأكبر ص ٩.

(٣) قاضي عياض: ترتيب المدارك ص ١٨٨.

ومع ذلك فقد تكلم مالك بن أنس في بعض المسائل على طـريقة السلف لا على طريقة المتكلمين، من ذلك:

١ - رأيه في الإيمان: الإيمان عقد وقول وعمل، إذ الطاعات جزء من الإيمان(*). والإيمان عنده يزيد، وتوقف في القول بنقصانه لأنه لم يرد ذكر ذلك في الكتاب الكريم(١).

على إنه لم يتجاوز الحكم على مرتكب الكبيرة بأنه ليس فاسق، ولم يؤثر عنه الحديث في القدر أو في خلق القرآن.

٢ - رؤية الله: كان يرى جواز رؤية الله في الآخرة استناداً إلى نفس الآيات التي يذكرها الأشاعرة من بعد(**) وإلى أنه لو كانت الرؤية مستحيلة لما سألها نبي.

ومع إن هذه آراء اعتنقها الأشاعرة من بعد إلا أن الإمام مالك بعزوفه عن المسائل الكلامية لا يعد سلفاً للمتكلمين أو لأية فرقة من فرق المسلمين في أصول الدين.

ولقد كان الإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤ هـ) بدوره عازفاً عن علم الكلام، إذ هو علم إن أصاب المرء فيه لم يؤجر وإن أخطأ فيه كفر(٢)، ومع ذلك فمثله كمثل سائر أئمة الفقه، قد حمل المتأخرون من الأشاعـرة - وأغلبهم شافعية - آراء في علم الكلام تتسق مع معتقدات المذهب الأشعري ليصلوا مذهبهم به، لقد انطقوه نظرية الكسب الأشعرية مع إنها من أخص

(*) خشي المسلمون بعد تحويل القبلة إلى البيت الحرام أن تضيع صلاتهم الماضية إلى بيت المقدس فنزلت الآية: ﴿وما كان الله ليضيع إيمانكم﴾ (البقرة: ١٤٣) فسميت الصلاة إيماناً وهي من الأعمال ومن ثم فالأعمال جزء من الإيمان.

(١) محمد أبو زهرة: مالك ص ١٨٣ نشر دار الفكر العربي.

(**) ﴿وجوه يومئذٍ ناضره إلى ربها ناظره﴾، ﴿أنهم عن ربهم يومئذٍ لمحجوبون﴾، ﴿رب أرني أنظر إليك﴾.

(٢) جولدتسيهر: العقيدة والشريعة ترجمة محمد يوسف موسى وآخرون ص ١١٤.

آراء الأشاعرة تدعيماً لنظرية لم تلق قبولاً في دوائر أهل السنّة من أمثال الماتريدية والطحاوية فضلاً عن أهل السلف، حقيقة ربما ذهب إلى القول بجواز رؤية الله في الآخرة مثبتاً الآيات والأحاديث التي يذكرها عادة مثبتو الرؤية، ولكن هؤلاء ـ ومنهم الشافعي ـ كانوا أئمة فقه ولم يتعرضوا لمسائل الكلام إلا على سبيل المعارضة لفرق متطرفة، عارض أبو حنيفة الخوارج(*)، فاقترب من الإرجاء وعارض الشافعي المرجئة(**) فذهب إلى أن الإيمان تصديق وعمل وأنه يزيد وينقص.

ولقد كان لأئمة الفقه آراء كلامية إذا كانت مسائلها منبثقة عن أصول فقهية، من ذلك رأي الشافعي في الذات والصفات الذي يمكن أن يستخلص من فتواه في الحلف ونكث الإيمان، فمن حلف بعلم الله أو بقدرة الله أو بحق الله إن أراد بالعلم معلومه وبالقدرة مقدوره وبحق الله ما وجب على الله فهذا لا يوجب الكفارة لأن هذا حلف بغير الله، وإن أراد به الحلف بصفات الله فهذا يوجب الكفارة، وهذا يعني إن صفات الله ليست شيئاً آخر غير الله. وهذا رأي قريب من رأي المعتزلة، وإن استخلص الأشاعرة من فتواه رأيهم في الصفات: إنها ليست هي الذات ولا هي غير الذات[1]، مع إن الفتوى لا تحتمل ذلك، وهذا يعني ما سبق أن قررنا: أنهم حملوه من الآراء ما لم يصرح بها، وحملوه من التصانيف والمؤلفات ما يشك في صحة نسبتها إليه، لأنها تحمل آراء بل ومصطلحات عصر متأخر(***).

(*) مرت به وفي حضرته بعض الخوارج جنازتين أحدهما لميت مات مخموراً والثاني لامرأة زانية منتحرة فسألوه عنهما فرد أبو حنيفة متسائلاً: أعلى دين اليهود كانا؟ قالوا: لا، قال: فعلى دين النصارى؟ قالوا: لا، فسألهما على أي دين كانا يدينان؟ فردوا: على دين يشهد أهله بلا إله إلاّ الله محمد رسول الله، فسألهم أيؤمنون بهذا الدين نصف إيمان أو ربعه أو خمسه؟ قالوا: الإيمان لا يتجزأ ولا يتبعض، قال: الإيمان إذن تصديق والعمل لا ينفي تصديقهم بالإسلام.

(**) له مناظرات مع بشر المريسي من المرجئة.

(١) الرازي: مناقب الشافعي ص ٤٠.

(***) نسبوا إليه كتاب الفقه الأكبر وكتاباً آخر في علم الكلام اسمه الرد على أهل الأهواء.

ولقد كان الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ) أشد الفقهاء كراهة للكلام، ومع ذلك فقد أكره إكراهاً على الخوض فيه، إذ عاصر ذروة الاعتزال في القرن الثالث الهجري، وآراؤه ـ على غير أسلافه ـ لا يتطرق الشك في صحة نسبتها إليه، ومع ذلك فلم يكن سلفاً للأشاعرة بأي حال، لقد خصه أبو الحسن الأشعري بالذكر ليؤكد اتصال آرائه به، ولكن الرد جاء من حنابلة عصره الذين لم يقنعهم مديحه لإمامهم، كان الإمام أحمد بن حنبل سلفاً لمذهب أهل السلف لا للأشاعرة، كان يقول بقدم القرآن في غير تفرقة بين الكلام النفسي والكلام اللفظي، وكان يرى أن الله في السماء دون الأرض إذ تنزه سبحانه أن يكون في أماكن كأجساد البشر أو أجواف البهائم أو الأماكن القذرة، وليس كل الأشاعرة على هذا الرأي: إن الله في السماء دون الأرض، وكان الإمام أحمد مثبتاً للصفات ولكنه لم يكن من «البلاكفة»[1]، وخلاصة القول إنه كان سلفاً للسلف من أهل السنّة ولكنه لم يكن سلفاً للأشاعرة بأي حال.

نخلص من ذلك كله إلى ما يأتي:

● إن أئمة الفقه كان لهم في مسائل الفقه شغل عن الكلام، وإن آراءهم صحيحة النسبة إليهم هي ما انبثقت عن أصول فقهية كمسألة الذات والصفات التي انبثقت عن الفتوى في الحلف بصفات الله هل تجب عليه الكفارة إن حنث أم لا؟.

● إن آراءهم الكلامية الأخرى قد جاءت على سبيل المعارضة لفرق ومذاهب متطرفة، معارضة للخوارج جاء رأي أبي حنيفة قريباً من الإرجاء، ومعارضة للمرجئة ولبشر المريسي جاء رأي الشافعي في الإيمان موافقاً لرأي الخوارج والمعتزلة.

---

(١) راجع له كتاب: الرد على الجهمية وعن كتاب عقائد السلف للدكتور علي سامي النشار وعمار طالبي، نشر منشأة المعارف.

وسخطاً على المجسمة جاء رأي أبي حنيفة في التنزيه، ونقمة على الجهمية جاء رأي ابن حنبل في إثبات الصفات، فمن جهة لم يكن لأئمة الفقه رأي في مسائل الكلام موحد حتى يعدهم الأشاعرة لهم أسلافاً، ومن جهة أخرى لا تشكل مثل هذه المواقف نسقاً في الكلام متكاملاً، وإن تكليفهم بذلك إنما هو تكليف بما لا يطاق، لأنهم كانوا فقهاء لا متكلمين.

● إن من حملهم آراء كلامية يكونون بها للأشاعرة أسلافاً سواء من المتقدمين أم من المعاصرين(*) إنما كانت تحدوهم فكرة مسبقة وهي: أن للأشعرية وجوداً قبل الأشعري بوصفها مذهب أهل السنّة الممتد من الرسول عيه السلام إلى الأشاعرة عبر أئمة الفقه، وحتى إن تسامحنا في قبول هذه القضية ـ وهو ما نتردد فيه ـ فإن ما لا نوافق عليه هو إدانة الفرق المخالفة للأشعرية باعتبارها فرقاً ومذاهب منبتة منشقة على الجماعة وإنها منذ نشأتها ضالة مبتدعة خارجة عن أهل السنّة.

٢ ـ هل هم الصفاتية؟

يقول الشهرستاني[1]، أعلم إن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية: من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام.... وكانوا يثبتون صفات خبرية مثل اليدين والوجه ولا يؤولون ذلك... ثم يشير إلى أن السلف كانوا يثبتون الصفات فسموا صفاتية في مقابل المعتزلة الذين كانوا ينفونها(**).

(*) من المتقدمين كثيرون ممن ألفوا ونسبوا مذهبهم إلى أئمة الفقه: الأشعري والبغدادي والرازي. ومن المعاصرين أستاذنا الدكتور علي النشّار، لقد جعلوا بين أئمة الفقه وحدة فكرية في الكلام مع إنه لم يكن لهم موقف موحد في الفقه كما هو معلوم، فلماذا استساغوا خلافهم في الفقه ولم يتصوروا ذلك في الكلام؟

(١) الشهرستاني: الملل والنحل جـ ١ ص ١٤٥.

(**) الأصح يؤولونها لأن المعتزلة لم تنف الصفات.

ولكنه يعود فيقرر للسلف اتجاهات ثلاثة إزاء الصفات:

١ ـ فريق لم يتعرض للتأويل وأنكر التشبيه مثل مالك بن أنس وسفيان الثوري وأحمد بن حنبل.
٢ ـ فريق أول الصفات الخبرية على نحو يحتمل اللفظ.
٣ ـ فريق أسرف في إثبات الصفات إلى حد التشبيه بصفات المحدثات.

لم يكن السلف إذن ـ الذين يريد الأشاعرة، ومنهم الشهرستاني، أن يصلوا مذهبهم به ـ على رأي موحد، ثم يقول الشهرستاني: حتى انتهى الزمان إلى «عبد الله بن سعيد الكلابي»(*) وأبي العباس القلانسي(**) والحارث بن أسد المحاسبي، وهؤلاء كانوا من جملة السلف إلا أنهم باشروا الكلام.... ثم انحاز الأشعري إلى هذه الطائفة، فأيد مقالتهم بمناهج كلامية وصار ذلك مذهباً لأهل السنّة والجماعة وانتقلت سمة الصفاتية إلى الأشعرية.

وعبارة الشهرستاني تفيد صراحة إن مذهب الأشعرية إنما تلتمس أصوله لدى جماعة من الصفاتية باشروا الكلام وأثبتوا الصفات من أمثال الكلابي والقلانسي والمحاسبي(***)، وقد ذكرهم كتاب الأشاعرة من أمثال

(*) أبو محمد عبد الله بن سعيد القطان التيمي الشهير بابن كلاب (ت ٢٤٠ هـ) قيل إنه لقب بهذا الإسم لقوله في المناظرة إذ يجتذب الخصم كما يجذب الكلاب أو الخطاف الشيء كانت بينه وبين أبي الهذيل وعباد بن سليمان مناظرات.

(**) القلانسي: أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي (ت ٢٥٥ هـ) بلغت تصانيفه كما يروي البغدادي أكثر من مائة وخمسين، وافق ابن كلاب في إثبات الصفات وفي معظم آرائه وإن خالفه في الإيمان إذ يجعله الطاعة يزيد وينقص.

(***) المحاسبي: الحارث بن أسد المحاسبي (ت ٢٤٣ هـ) شهرته كصوفي أعظم منه كمتكلم، كما أن مؤلفاته في التصوف وأهمها كتاب الرعاية لحقوق الله عز وجل تعد من أروع ما كتب في التصوف الإسلامي أما كتبه الكلامية فأهمها كتاب: فهم القرآن ـ رسالة في العقل، انتقد منهج المتكلمين بوصفه صوفياً كما انتقد المعتزلة ويقال إنه رفض أن يرث أباه لأنه كان معتزلياً.

البغدادي والجويني على أنهم من أصحابهم، والثلاثة سابقون على الأشعري مؤسس المذهب بينما خاصمهم كتاب المعتزلة ومتكلموهم من أمثال عباد ابن سليمان.

يهمنا إذن أن نتعرف على آراء هؤلاء الثلاثة لنستخلص مدى صلة الأشاعرة بهم.

١ ـ ذات الله وصفاته: لم يزل الله عالماً قادراً حياً سميعاً بصيراً متكلماً مريداً، ومعنى إنه عالم إن له علماً إذ يقول تعالى: ﴿أنزله بعلمه﴾ (النساء: ١٦٦) ومعنى إنه قادر إن له قدرة، وكذلك القول في سائر الأسماء والصفات، وأسماء الله وصفاته لا هي الله ولا هي غير الله، وإنما قائمة بذاته، ولا يعني قدم الصفات واستقلالها عن الذات حتى لا يتعدد القدماء، ولذا يقال: الله بصفاته قديم.

٢ ـ كلام الله: ومع قول ابن كلاب بأزلية كلام الله إلا أن الكلام عنده لا يتصف بالأمر والنهي والخبر في الأزل، وإنما يتصف بذلك عند وجود المخاطبين واستجماعهم شرائط المأمورين المنهيين، فإذا أبدع الله العباد وأفهمهم كلامه في صورة أمر أو بموجب نهي أو بمقتضى خبر اتصف الكلام بهذه الأحكام، أما الكلام بمقتضى العموم لا التخصيص فهو ما يوصف بأنه قديم.

ولكن ما القديم إذن في كلام الله؟ إنه الكلام النفسي القديم المتصل بعلم الله، والذي ليس بحروف ولا أصوات، ولا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتبعض ولا يتغاير، إنه معنى واحد قائم بالله، والذكر قديم والمذكور محدث، والمتلو قديم والتلاوة محدثة، ولم يزل الله متكلماً قبل تسمية كلامه أمراً أو نهياً أو خبراً أو استخباراً.

وقد قصد ابن كلاب بتفرقته بين الكلام النفسي الأزلي وبين الكلام من حيث كونه أمراً أو نهياً أو خبراً إنه لما كانت هذه الأخيرة حادثة لتعلقها

بمخلوقين محدثين فإنه لا يصح أن تكون قائمة بذات الله حتى لا يكون سبحانه محلاً للحوادث.

ولم يوافقه معظم الأشاعرة على رأيه في الكلام من حيث هو أمر أو نهي أو خبر، إذ يرى أبو الحسن الأشعري جواز أن يتوجه الخطاب إلى معدوم، ومع ذلك فقد نقلوا عنه تلك التفرقة في الكلام بين ما هو نفسي وما هو لفظي.

٣ ـ رؤية الله: يؤمن ابن كلاب بجواز رؤية الله، ويقدم على ذلك أدلة عقلية، إذ كل قائم بذاته جائز رؤيته، وإنه ما دام الله كذلك فرؤيتنا له يوم القيامة جائزة[١]، وهذا نفس الدليل العقلي الذي سيقدمه الأشعري.

٤ ـ الإيمان: مفهوم الإيمان لدى ابن كلاب هو الإقرار باللسان والمعرفة، أي اعتقاد القلب المتضمن لمعرفة الله ثم إقرار اللسان تصديقاً، وليس العمل عنده من جملة الإيمان، إذ الإيمان في القلب وعلى اللسان دون سائر الأعضاء.

ويشير السبكي[٣] إلى أن كثيراً من الأشاعرة قد وافقوا ابن كلاب على مفهوم الإيمان، ولكن لما كان العمل جزءاً من الإيمان لدى معظم فرق المسلمين كالمعتزلة والخوارج وأصحاب الحديث فضلاً عن الإمام الشافعي، فقد اضطروا إلى تعديل رأيهم، فجعلوا ما وقر في القلب هو الأصل وتصديق اللسان إقرار والعمل بالجوارح دليل، فأكدوا جانب القلب متابعة لابن كلاب ولم يغفلوا العمل على الجوارح متابعة لرجال الحديث والإمام الشافعي.

هكذا تشكل من «الصفاتية» مذهباً كلامياً مناهضاً للمعتزلة وسلفاً للأشعرية، وقد أراد الأشاعرة بعد أن اعترفوا بفضلهم وصحبتهم أن يجعلوا

---

(١) ابن تيمية، منهاج السنّة جـ ١ ص ٢٢٥.
(٢) ابن تيمية منهاج السنّة النبوية جـ ١ ص ٢١٧.
(٣) السبكي: طبقات الشافعية جـ ١ ص ٤٥ وما بعدها.

منهم ـ أعني من الصفاتية ـ حلقة وسطى بين أئمة الفقه ومذهب الأشعرية، وأنهم المدافعون كلامياً عن مذهب أهل السنّة والجماعة ـ أو بالأحرى مذهب الفقهاء والمحدثين، ولكن الحنابلة على ذلك يعترضون، ومن ثم كان خلاف الإمام أحمد بن حنبل مع ابن كلاب، وخلاف البربهاري ـ شيخ حنابلة بغداد ـ مع الأشعري، وخلاف مذهب السلف بعامة مع الأشعرية، وحجة الحنابلة في ذلك تتصل بموقفهم المعارض من الخوض في المسائل الكلامية، والصفاتية أو بالأحرى ـ الكلابية ـ قد جاوزوا المعتزلة في ضرورة الكلام، كان الناس في رأي الحنابلة قبل نشأة الصفاتية فريقين: فريق مع أهل السنّة والجماعة وفريق مع المعتزلة حتى ظهر ابن كلاب والقلانسي والأشعري، وتظاهروا بالرد على المعتزلة فتردوا إلى ما تردى إليه المعتزلة، لقد ناقشهم المعتزلة على سبيل المثال في مشكلة كلام الله، وإن للكلام حروفاً وأصوات يدخلها التعاقب أو التأليف أو يعقب بعضها بعضاً، والكلام مؤلف من حروف مكون من أجزاء، وما كان كذلك لا يجوز أن يكون من صفات الله لأن الذات الإلٓهية لا توصف بالاجتماع والافتراق والكل والبعض والحركة والسكون، فاضطرت الكلابية إلى القول إن ذلك ليس هو المقصود من حقيقة الكلام، وإنما لا يسمى الكلام ـ من حيث هو حروف وأصوات ـ كلاماً إلا على سبيل المجاز، وإن حقيقة للكلام معنى قائم بذات المتكلم، لقد اضطرهم المعتزلة إلى اعتبار أن إثبات الحروف والأصوات في كلام الله تجسيم، وإن إثبات اللغة فيه تشبيه ومن ثم اضطروا إلى القول إن كلام الله واحد لا يتجزأ ليس بحروف ولا بأصوات ولا بلغة وإن الله سبحانه متكلم من الأزل إلى الأبد بكلام واحد لا لفظ فيه ولا صوت، هكذا جارى الصفاتية المعتزلة في نفي الكلام اللفظي عن الله بدعوى إن ذلك تشبيه وتجسيم، وأنهم وإن كانوا مثبتة صفات إلا أنه على حد وصف ابن تيمية لهم نفاة أفعال[1].

---

(١) ابن تيمية: موافقة صريح المعقول يصحح المنقول جـ ٢ ص ٣٢ وراجع أيضاً الدكتور النشار نشأة الفكر الفلسفي جـ ١ ص ٢٢٢ ـ ٢٣١.

لم تدعم الصفاتية إذن مذهب السلف أو أهل السنّة بحجج كلامية، إذ لم يعترف لهم الفقهاء ورجال الحديث والحنابلة بذلك، ومن ثم فإن دعوى الأشعرية إنهم وأسلافهم من الصفاتية أو الكلابية ممثلون لمذهب أهل السنّة هي دعوى عريضة لسببين:

الأول: إنه لم يتبلور لأئمة الفقه ورجال الحديث مذهب متكامل في مسائل الكلام وبخاصة في التفصيلات.

الثاني: إن الحنابلة لا يعترفون للصفاتية ولا للأشعرية بحق تعبير الأخيرين عن موقفهم الكلامي، لقد أخذوا عليهم خوضهم في مسائل الكلام كما عارضوهم في كثير مما انفردوا به.

وخلاصة القول إن الصفاتية هم أسلاف الأشاعرة، ولكن ليس للأشعرية حق الادعاء إنها تعبر عن فرقة أهل السنّة والجماعة، وإنما تجاذب هذه الفرقة فريقان:

١ ـ مذهب السلف من أهل السنّة منذ الإمام أحمد بن حنبل إلى أن بلغ به ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) ذروة التبلور والتماسك.
٢ ـ مذهب الخلف من أهل السنّة وتشارك الصفاتية والأشعرية فيه مذاهب أخرى أهمها الماتريدية:

ونؤكد ما سبق أن نسبة هذين الفريقين إلى أهل السنّة والجماعة لا يعني بحال ما اعتبار المذاهب الأخرى من أهل الزيغ والبدع أو إنها من الفرق الضالة، وإنما اجتمعوا جميعاً على أصول الإسلام من إيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ولا حرج عليهم فيما اختلفوا فيه بعد ذلك من تفصيلات مسائل الكلام.

- ٤ -

عوامل انتشار مذهب الأشاعرة

أ ـ بين الأشعرية ومذاهب الفقه:

كانت الشافعية أول المذاهب تقبلاً للآراء الكلامية بصيغتها الأشعرية، لأن مؤسس المذهب كان شافعياً، وقد حرص على أن يؤكد كما أسلفنا إنه تابع في الكلام لإمامه في الفقه، كذلك كان معظم الأشاعرة شافعية، وبين المذهبين اتساق في المواقف، إذ توسط الإمام الشافعي بين أهل الحديث وعلى رأسهم الإمام مالك وبين أهل الرأي وعلى رأسهم الإمام أبو حنيفة، كما حاول الأشعري أن يكون وسطاً بين الحنابلة والمعتزلة أو بين أهل النقل وأهل العقل، وانتشر المذهب بين المالكية منذ الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) في المشرق وابن تومرت (ت ٥٣٤) الذي أحل الأشعرية محل الظاهرية في المغرب الإسلامي، وأصبحت (الأشعرية المالكية) مذهباً شبه رسمي في المغرب الإسلامي، منذ قيام دولة الموحدين على يد تلميذ ابن تومرت ومؤسس الدولة عبد المؤمن بن علي، وكان يمكن أن ينضوي بعض الحنابلة تحت لواء الأشعرية مع ابن الجوزي، ولكن يبدو أن ارتباط الأشعرية بالصوفية كان حائلاً دون ذلك الارتباط الذي كان من أهم عوامل انتشار المذهب من جهة وتمكين جانب الاعتقاد وضعف جانب الرأي من جهة أخرى لقيام التصوف على التسليم وكراهيته للرأي وذلك بين جمهور الأشعرية المتصوفة، من كبار الصوفية الذين أصبحوا من رجال الأشاعرة أبو علي الدقاق (ت ٤٠٥ هـ) وأبو نعيم الأصفهاني (٤٣٠ هـ) وأبو القاسم القشيري (ت ٤٦٥ هـ) وغير هؤلاء

كثيرون يذكرهم البغدادي في كتابه (أصول الدين) كلهم تابع وشايع مذهب الأشاعرة ومكن له بين جماهير أهل السنّة من المسلمين.

أما الأحناف فقد كان المعتزلة يتعبدون على مذهبهم وحينما أفل نجم المعتزلة تعبد الماتريدية وهو مذهب منافس للأشعرية على مذهب أبي حنيفة، كان من المتعذر أن يكتسب الأشعرية فقهاء الأحناف لأنه مذهب الرأي، والأشعرية إلى النقل أقرب، ولخصومة الأشعرية للمعتزلة وقد كان كثير منهم من كبار رجال المذهب الحنفي.

وهكذا أصبحت للأشعرية السيادة على معتنقي مذهبين من أكثر مذاهب الفقه انتشاراً: الشافعية والمالكية.

على إن ذلك وحده ليس كافياً لتفسير انتشار مذهب الأشاعرة.

ب ـ الأشعرية والاتجاه الوسط بين النقل والعقل:

لتطور الأفكار مسار تحكمه قوانين، فلا يحدث تلقائية أو ينشأ عفواً أو يظهر عبثاً، وإنما المصادفة قول نستر به جهلنا بالعلية كما يقال.

وأول ما تنبت الفكرة ـ التي يمثلها مذهب أو فرقة ـ إنما تتبنى خصائص القيمة، وأول خصائص القيم الاستقطاب بمعنى وجود تقابل متوتر بين قطبين، ففي المنطق التقابل بين: (حق ـ باطل) (صدق ـ كذب) (صحة ـ خطأ)، وفي الأخلاق: (خير ـ شر) (سعادة ـ بؤس) (لذة ـ ألم)، وفي الجمال: (جمال ـ قبح) وفي الدين: (إيمان ـ كفر) (طاعة ـ معصية) (حلال ـ حرام) وفي القانون (مشروع ـ مخالف للقانون).

أقول تتبنى الفكرة التي يمثلها مذهب أو فرقة في دور النشأة إذا لم تكن وليدة مصادفة كما أسلفنا ـ موقف القطب الموجب، في ضوء ذلك يفهم شيوع هذا الحديث النبوي بين أوساط المتكلمين دون غيرهم ـ ستفترق أمتي... كلها هلكى... ما عدا واحدة ناجية، فذلك يعني أن ما من مذهب إلا وقد تبنى صفة القيمة: إنه حق وما عداه باطل، إنه الفرقة الناجية وما عداه من

الفرق هلكى، ادعت كل فرقة إنها تمثل قيمة إيجابية بالنسبة للإسلام بينما الفرق الأخرى تمثل اتجاهات معارضة لهذه القيمة(*).

في ضوء ذلك يفهم التوتر العنيف الذي صاحب نشأة الفرق الكلامية والذي بلغ ذروته في القرن الثالث الهجري، فكان بحق عصر الاستقطاب بين مذاهب المسلمين وفرقهم: بين الفقهاء والصوفية، بين الصوفية والحنابلة، بين الحنابلة والمعتزلة، بين المعتزلة والمشبهة وبخاصة مشبهة الشيعة، بين الشيعة وأهل السنّة، بين أهل السنّة والخوارج، بين الخوارج والمرجئة.

بلغ ذلك الاستقطاب ذروة الحدة على سبيل المثال بين المعتزلة والحنابلة زمن المحنة (من المأمون إلى الواثق)، تلك المحنة التي أورثت تياراً مضاداً للمعتزلة منذ خلافة المتوكل(**)، بلغ ذروته زمن الخليفة القادر عام ٤٠٨ أو نهى عن الكلام والمناظرة والتدريس على مذهب الاعتزال وأنذر المخالف بالعقوبة وامتثل السلطان محمود في غزنه بأمره فقتل ونفى وحبس المخالفين وأمر بلعن المعتزلة على المنابر[١].

نموذج آخر للاستقطاب الذي بلغ حدته، ما عرف باسم «محنة غلام الخليل» عام ٢٦٢ هـ، أو بالأحرى محنة الصوفية من الحنابلة، كان غلام الخليل حنبلياً اتهم الصوفية بالزندقة وأثار عليهم العامة، وسعى عند الخليفة الموفق، فأمر بالقبض على عدد كبير من الصوفية بلغوا نيفاً وسبعين، وانتهت المحنة بقتل بعضهم وهرب آخرين، وكانت ذروة الحدة بين الفقهاء والصوفية بفتنة الحلاج إذ صدرت الفتوى بتكفيره عام ٢٩٧ وقتله عام ٣٠٩هـ.

(*) أقول وذلك حادث في نشأة وتطور الأيديولوجيات والمذاهب السياسية جميعاً إذ النشأة تقضي إثبات الذات إزاء سائر الذوات.

(**) أظهر الميل إلى السنّة وأكرم الإمام أحمد بن حنبل واعتذر له وكتب بنصرة السنّة إلى الولاة والعلماء في الأمصار منذ عام ٢٣٤ هـ بينما شابهت معاملته معاملة أسلافه لفقهاء السنّة فاضطهد المعتزلة وسجن أحمد بن أبي دؤاد وزير المأمون وسبب المحنة واستصفيت أملاكه (باتون: أحمد بن حنبل والمحنة ص ٤١) وانظر أيضاً السيوطي: تاريخ الخلفاء ص ١٣٨.

(١) ابن الجوزي: المنتظم جـ ١ ص ٨٧.

وإذا كانت هذه المحن والفتن جميعاً أمراً يؤسف له في الصراع بين الأفكار، فإن حدة الاستقطاب من ناحية أخرى قد أدت إلى حدة الفكر وسورته، ففجرت بذلك الطاقة الكامنة في كل مذهب فكان أن قدم ذروة أفكاره وأنبغ علمائه ومفكريه. ممن لم يعرف لهم نظير لدى علماء ومفكرين القرون اللاحقة، لقد كان القرن الثالث الهجري أزهى عصور الإسلام في التصوف وعلم الكلام ومعظم مظاهر الفكر الإسلامي(*).

على إن هذه المحن قد شكلت منحنى في تطور الفكر، إذ مالت الأفكار من بعدها إلى الاعتدال، ففي التصوف ألقى معظم الصوفية اللوم على الحلاج لشطحاته(**) ومال التصوف من بعده إلى فكرة ضرورة التزام الحقيقة بالشريعة باستبعاد للشطحات واستنكار الدعاوى، ذلك الاعتدال الذي بلغ تمامه في القرن الخامس على يد الغزالي.

أقول إن هذا التحول في مسار الفكر من الاستقطاب إلى الاعتدال إنما هو أمر حتمي يقتضيه مسار القيم والأفكار تاريخياً ومنطقياً ونفسياً(***).

وفي علم الكلام نفر الناس من المعتزلة لا بسبب تحول الدولة عنهم، وإنما لدورهم في محنة الحنابلة من جهة ولآرائهم العقلانية التي لا تهضمها عقول العامة من جهة أخرى فضلاً عن أن بعضها يصدم وجدانهم كآرائهم في الشفاعة والدعاء للميت كما أسلفنا.

وكان من المتوقع أن يسود الحنابلة، ولكنهم بدورهم من بعد إمامهم أثاروا استياء الناس، إذ كانوا شديدي التطرف على المخالفين سواء من

(*) لا ينطبق ذلك على الفلسفة لأنها نشأت متأخرة بعد عصر الترجمة.

(**) إذ قال الجنيد شيخ طائفة الصوفية للحلاج: لقد أحدثت في الإسلام ثغرة لن تسدها إلا رأسك.

(***) تماماً كما يميل الإنسان إلى الاعتدال في مواقفه وآرائه منذ سن الأربعين بعد حدة الشباب وفورته. وإنه في السياسة التعايش السلمي بين المعسكرين كما إنه في الأفكار الحلول الوسطى: بين اليمين واليسار. بين النقل والعقل.

أصحاب المذاهب الفقهية الأخرى ولم يكن كذلك إمامهم، أو من المذاهب الكلامية أو الصوفية، وكاد الأمر يتعدى لدى عامتهم الحوار إلى إثارة الشغب والإخلال بالأمن مما أدى ببعض الخلفاء إلى تهديدهم بالنكال بهم، يقول الأستاذ أحمد أمين: وقد أتعب الحنابلة الحكومات المتعاقبة أكثر من غيرهم من أهل المذاهب الأخرى لشدة عصبيتهم والميل إلى تنفيذ آرائهم بالقوة، من إراقة الخمور ومحاربة المنكرات والتعدي على خصومهم من أهل المذاهب، وصبرهم على ما يلقون من محن تقليداً لأستاذهم الأكبر أحمد بن حنبل[1].

وهكذا أقبل القرن الرابع الهجري والأفئدة متعطشة إلى فكر جديد تكون أول سماته الاعتدال والقصد وذلك بعد أن لقي الفكر ما لقي من محن وفتن بسبب هذا الاستقطاب، وهكذا مثل الأشعري عصره تمام التمثيل، كان مسار الفكر عند منحنى خطير: من الاستقطاب إلى الاعتدال، وقد تبلور في نفسه هذا المنحنى الخطير بتحوله العنيف من الاعتزال إلى مذهب معبر عن الحل الوسط بين العقل والنقل، ومن غريب المصادفات أن يكوز ذلك حوالي عام ٣٠٠ هـ ليكون رأس القرن معبراً عن فكر ذي خصائص جديدة.

على إنه ليس من المصادفات أن تنشأ مذاهب ثلاثة متعاصرة كلها تنشد الحلول الوسطى والقصد في الأفكار بين المعتزلة والحنابلة أو بين النقل والعقل وأعني بهم الطحاوية نسبة إلى أبي جعفر الطحاوي في مصر (ت ٣٢١ هـ) والأشعرية نسبة إلى ابن الحسن الأشعري (ت ٣٢٣ هـ) في العراق، والماتريدية نسبة إلى أبي منصور الماتريدي (ت ٣٢٣هـ) في سمرقند وما وراء النهر.

ونستطيع أن نتلمس مظاهر للتوفيق والحلول الوسطى وقد شكلت أهم معالم القرن الرابع الهجري وما بعده في غير علم الكلام، فتجد ظاهرة جديدة تمثلت في جماعة إخوان الصفا الذين يعدون من أهم معالم الفكر في القرن

(١) أحمد أمين: ظهر الإسلام جـ ص ١٢٦.

الرابع ومحاولتهم التوفيق بين شتى المذاهب تحت دعوى أن مذهبهم يستغرق المذاهب جميعاً.

هكذا نشأت الأشعرية وانتشرت تلبي حاجة فكرية منذ القرن الرابع الهجري وذلك بعد الفراغ الذي أحدثه أفول نجم المعتزلة من جهة وعدم ملاءمة فكر الحنابلة أن يكون عقيدة للأغلبية بسبب تطرفهم من جهة أخرى.

ولا يعني ذلك إطلاقاً أن الصراع بين المذاهب قد انتهى، وإنما يبقى الصراع الفكري ما دامت المذاهب والفرق، فكانت تصانيف الجبائيين والقاضي عبد الجبار ضد مخالفي المعتزلة، وتبع الشيعة أكابر علمائهم على مر العصور كالشيخ المفيد، وكان للإسماعيلية دعاتهم السريون فضلاً عن جماعة إخوان الصفا، كل ذلك مما كان لا بدّ معه إن أراد الأشاعرة أن يعلنوا للناس أنهم تابعون لأهل السنّة وقوامون على دين الله أن يدافعوا عن رأيهم أشد دفاع وأن ينالوا من خصومهم ما استطاعوا، وإن كان العصر ميالاً إلى آراء بعيدة عن التطرف قريبة من القصد والاعتدال.

ولقد استطاع المذهب الأشعري أن تكون له الغلبة دون سائر المذاهب فضلاً عن تلك التي تشاركه في القصد والاتجاه الوسط لعوامل أخرى أهمها:

١ ـ نشأة المذهب في بغداد، وقد كان ذلك من عوامل تفوقه على كل من الماتريدية في بلاد ما وراء النهر والطحاوية في مصر، لا بوصف بغداد عاصمة العالم الإسلامي سياسياً وإنما لأنها كانت آنذاك مركز الفكر وحاضرته إلى جانب مراكز أخرى في العراق وفارس، ولم تكن كذلك مصر مما لم يساعد مذهب الطحاوية على الانتشار، بل لقد سادت الأشعرية مصر ذاتها منذ الدولة الأيوبية في أعقاب الدولة الفاطمية الشيعية.

٢ ـ وساعد على انتشار المذهب وسيادته طوال القرون أن قدر له من العلماء والمفكرين الأفذاذ ما لم يقدر لأية فرقة كلامية أخرى منذ القرن الرابع

الهجري وعلى رأس هؤلاء جميعاً الإمام أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) حجة الإسلام، وبفضله انتشر مذهب الأشاعرة كعقيدة لأهل السنّة من المسلمين.

واستقر المذهب في المغرب الإسلامي بفضل ابن تومرت مهدي الموحدين كما سبقت الإشارة.

٣ ـ ولنتساءل كيف قيد لمذهب الأشاعرة دون غيره أعظم علماء الأمة ومفكريها؟ لقد شهدت مراكز الفكر الإسلامي في بغداد وبلخ ونيسابور وهراة وأصفهان والبصرة والموصل ظهور حركة علمية واسعة لم يسبق لها من قبل نظير بفضل «نظام الملك» وزير الحاكم السلجوقي ألب إرسلان منذ منتصف القرن الخامس، إذ أسس هذا الوزير معاهد للعلم وأشهرها المدرسة النظامية ببغداد، كلها تدرس وتخرج علماء على المذهب الأشعري تدعيماً لعقيدة أهل السنّة، وهكذا أصبح للأشاعرة فرصة نشر مذهبهم لا في المساجد ومجالس الوعظ فحسب وإنما في المدارس ومعاهد العلم الرسمية، وحينما وشى الوشاة بنظام الملك لدى ملك شاه لإسرافه في إنفاق الأموال على المدارس، وإن هذه الأموال كان يمكن أن تنفق على جيش يرفع رايته على أسوار القسطنطينية، إذا بنظام الملك في معرض الدفاع عن نفسه يقول: إني أقمت جيشاً يسمى جيش الله إذا نامت جيوشك ليلاً قامت جيوش الله على أقدامها صفوفاً بين يدي ربها... ومدوا إلى الله أكفهم بالدعاء لك ولجيوشك، فأنت وجيوشك في حصانتهم تعيشون، ولم يكن نظام الملك مبالغاً فيما يقول، فلا زال أهل السنّة يعيشون إلى يوم الناس هذا في كنف ورعاية وحصانة الجيوش أو بالأحرى العلماء الذين تخرجوا في معاهد تدرس المذهب الأشعري وتلقنه للناس عقيدة للمسلمين.

على إنه من الخطأ تماماً الظن أن مذهب الأشاعرة قد وجد رعاية وحماية من الدولة منذ نشأته وإن ذلك مما يسر له الانتصار والانتشار، كذلك من الخطأ الظن إن مذهب المعتزلة قد مال إلى التدهور والانحدار منذ أن تألبت

عليهم الدولة(*)، وإنما صادف المذهب الأشعري ما تصادفه كثير من الأفكار من اضطهاد وتنكيل، وذلك ما يحتاج إلى بيان:

في عام ٤٣٦ هـ وفي مدينة نيسابور من أهم مدن خراسان، كان حاكمها السلطان طغرلبك السلجوقي وكان يناصر أهل السنّة، ولكن وزيره أبو جعفر منصور الكندري وقد كان معتزلياً حنق على أبي سهل بن الموفق أحد علماء الأشاعرة حيث كانت داره ملتقى الفقهاء وأئمة أهل السنّة، فسعى الكندري بالوشاية لدى طغرلبك ضد الأشاعرة والشافعية ناسباً إليهم آراء مبتدعة، فلعن أبو الحسن الأشعري، على المنابر، وانبرى أصحاب الأشعري للدفاع عنه ورفع أبو القاسم عبد الكريم القشيري شكوى سماها: «شكاية أهل السنّة بحكاية ما نالهم من المحنة» إلى السلطان طغرلبك يشكو فيها لعن إمام السنّة أبي الحسن الأشعري، مع إنه قمع المعتزلة والمبتدعة ويشير إلى أن ذلك إنما تم بسعاية أهل البدع ووشايتهم، وأنهم ما نقموا على الأشعري إلا أنه يقول بما قال به أهل السنّة من إثبات القدر خيره وشره وإثبات صفات الله من قدرته وعلمه وإرادته وحياته وبقائه وسمعه وبصره وكلامه، وإن القرآن كلام الله غير المخلوق وإنه تعالى تجوز رؤيته يوم القيامة وإن إرادته نافذة في مراداته، هذا وقد وقع مع القشيري بعض أصحاب الحديث وفقهاء الشافعية والأشاعرة،. ولكن الكندري أمعن في إهانة الأشاعرة ومنعهم من الوعظ والتدريس واستعان في ذلك بطائفة من فقهاء الحنفية - وكان طغرلبك حنفياً وكان لهؤلاء ميل إلى المعتزلة، ولم يكن ذلك وقفاً على خراسان وإنما تجاوزها إلى الشام والعراق.

(*) لا زلت أكرر الرأي إن اضطهاد السلطة لا يؤدي إلى اقتلاع الآراء أو استئصالها ومن ناحية أخرى لا تفرض الآراء من فوق - من سلطة الدولة - وإنما هي كالبذور تنبت من أسفل إلى أعلى، ومذهبا الشيعة والخوارج مظهران لفرقتين دامتا بالرغم من اضطهاد السلطة. بينما خلق القرآن مظهر لفكرة ماتت في المهد لأنها مفروضة من الدولة، فليس من عوامل انتشار مذهب الأشاعرة تأييد الدولة له حسبما يرى الأستاذ أحمد أمين، وإنما يمكن أن يكون لرعاية الدولة أثره بعد أن يستكمل المذهب مقومات وجوده وقيامه.

وتدخل أبو سهل ابن الموفق للدفاع عن الأشاعرة ولكن لم تفلح مسعاه بل صدر أمر السلطان بالقبض على الرئيس الفراتي والقشيري والجويني (إمام الحرمين) وأبي سهل بن الموفق، وكان الأخير غائباً - وسجن القشيري والفراتي، أما الجويني فقد اختفى وسافر إلى مكة حيث بقي مجاوراً أربع سنين ومن ثم سمي إمام الحرمين، وأما أبو سهل فقد جمع أعوانه وأخرج المحبوسين عنوة الأمر الذي أثار السلطان فأمر بالقبض عليه وحبسه ومصادرة أملاكه، ثم أفرج عنه وهجر خراسان كثير من علمائها وقضاتها، ولكن الفتنة لم تدم طويلاً إذ توفي السلطان طغرلبك[1] وتولى الأمر ألب إرسلان الذي اتخذ له نظام الملك وزيراً وقتل الكندري عام ٤٥٦ هـ، وقد أشرنا إلى دور نظام الملك في نشر مذهب الأشاعرة بتأسيسه معاهد العلم التي عين فيها علماء الأشاعرة أساتذة بها.

من ذلك يتضح أن مذهب الأشاعرة كان قد استقر واعتنقه كثير من فقهاء الشافعية في كثير من مراكز الفكر الإسلامي قبل أن ترعاه الدولة أو يصبح مذهباً رسمياً في العراق وخراسان.

وإن سياسة استعداء المعتزلة الدولة عليهم زمن وزيرهم الكندري لم تكن نتيجة إلا التفاف أهل السنّة حولهم لا سيما أن لعن أبي الحسن الأشعري قد اقترن بالتعريض بالإمام الشافعي، تماماً كما ترتب على استعداء المعتزلة الدولة على الحنابلة زمن المأمون من بغض المعتزلة وعلو شأن الحنابلة.

ولم يكن نبوغ علماء المذهب الأشعري وعلو مكانتهم مستمداً من معرفتهم بعلوم الدين وحدها، وإنما استمدوا قوة الحجة والمقدرة على الجدل وعمق الاستدلال من معرفة بالمنطق والفلسفة، إذ كانت علوم الأولين منذ القرن الرابع الهجري قد بلغت من الانتشار حداً لم يكن متاحاً لمتكلمي

---

(١) ابن عساكر. تبيين كذب المفتري ص ١١٣ وما بعدها السبكي، طبقات الشافعية جـ٢ ص ٢٦٩.

المعتزلة الأوائل، ولقد أصبحت الثقافة الفلسفية العميقة عنصراً هاماً من عناصر تكوين عقلية كبار الأشاعرة، ولنذكر في ذلك إماماً كالغزالي ومعرفته الدقيقة بالمنطق والفلسفة، حقيقة لم يشتغل الأشاعرة بموضوعات الفلسفة مستقلة عن علم الكلام، ولكنهم أفادوا فائدة كبرى من المنطق والفلسفة، فنجد التحديد الدقيق للمصطلحات الكلامية والتقديم للنظريات الكلامية بأبحاث في المعرفة، وأقسام العلم ومصادره، والدراسة النقدية لأنواع الاستدلالات مع بيان اليقيني منها والظني، هكذا بلغ علم الكلام الذروة في الإحكام والتسلسل المنطقي لدى البلاقلاني والجويني والشهرستاني والغزالي والرازي والإيجي بما لم يتح لمن قبلهم.

ولا يعني ذلك إطلاقاً رد آراء الأشاعرة إلى أصول أجنبية، فلقد كانوا ملتزمين بالعقيدة الإسلامية، وما أفادوه من الفلسفة اليونانية إنما صاغوه صياغة جديدة تلائم الفكر الإسلامي، وإنما أعني أن مذهب الأشاعرة الذي أراد له مؤسسه أن يكون إلى جانب النقل أميل منه إلى العقل أصبح يستند لدى معظم متكلميهم إلى أدلة العقل، فضلاً عن استخدام المصطلحات الفلسفية إلى حد أن تختلط فيه موضوعات الكلام بموضوعات الفلسفة خصوصاً لدى المتأخرين، ومع ذلك فقد ظلوا ملتزمين بالخطوط العريضة التي بها فارقوا الاعتزال من إثبات الصفات وإطلاق المشيئة الإلٓهية وجواز رؤية الله والحسن والقبح الشرعيين، وإنما بفضل ثقافة فلسفية عميقة تمكنوا من تقديم لهذه الموضوعات أقوى واستدلالات أعمق ونسق أكثر تكاملاً.

الفصل الأول

شخصيات الأشاعرة

في مرحلة النشأة والصياغة

١ ـ أبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٤ هـ)

يمثل أبو الحسن الأشعري نقطة تحول هامة في الفكر الإسلامي بعامة وعلم الكلام بخاصة، فمن جهة أصبحت أغلبية أهل السنة ـ وهم بدورهم يمثلون أغلبية المسلمين ـ تدين بمذهبه ـ أو بالأحرى المذهب المنسوب إليه[*]، ومن جهة أخرى أصبح علم الكلام معترفاً به كعلم من علوم الدين منذ أن استحسن أبو الحسن الخوض فيه، وذلك بعد أن كان المحدثون وأئمة الفقه ينفرون الناس من الاقتراب منه[**].

(*) ذلك أن المذهب قد اكتمل صياغته واعتقاداً بعد الأشعري خصوصاً على يدي الإمام أبي حامد الغزالي، فتسمية المذهب منسوبة إلى أبي الحسن الأشعري ولكن الفضل الأكبر في تشكيله وكما يعتنقه أتباعه راجع إلى أتباعه خصوصاً الغزالي، ومن الغريب أن عامة أهل السنّة بل ومتقفيهم لا يعرفون الأشعري مع أنهم يدينون بالإسلام معتنقين مذهباً منسوباً إليه.

(**) كنت أعطيت جدلاً في الكلام. . ظناً أن علم الكلام أجل العلوم. فلما مضى مدة من عمري تفكرت وقلت: السلف كانوا أعلم بالحقائق ولم ينتصبوا مجادلين. . فتركت الكلام واشتغلت=

وهناك خطان متوازيان بين هذا التحول في تيار الفكر الإسلامي في القرن الرابع الهجري وبين الانقلاب الذي يبدو مفاجئاً في فكر أبي الحسن الأشعري ومعتقده من الاعتزال إلى مذهبه الجديد مقترناً بخصومة عنيفة للمعتزلة، يبدو هذان الخطان المتوازيان أو بالأحرى انعكاس روح العصر على ذاته على النحو الآتي:

١ ـ بداية النهاية لمذهب المعتزلة

حياة أبي الحسن الأشعري قبل التحول

٢ ـ ظهور المذهب الأشعري

حياة أبي الحسن الأشعري بعد التحول

ومن ثم اكتسب تحول الأشعري أهمية خاصة، وأثارت الباحثين في فكره ومذهبه قدامى ومحدثين عوامل هذا التحول ودوافعه ومبرراته فضلاً عن نتائجه.

حياته وتكوينه الفكري:

هو أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحق ـ ينتهي نسبه إلى أبي موسى الأشعري(*) ـ ولد بالبصرة عام ٢٦٠هـ، وفي نشأته ونسبه مكونات ربما لعبت دورها في تحوله.

١ ـ كان أبوه إسماعيل بن إسحق ـ والملقب بأبي بشر ـ من أهل السنة والجماعة كما كان محدثاً وقد أوصى عند وفاته إلى زكريا بن يحيى الساجي

= بالفقه ورأيت المشتغلين بالكلام ليس سيماهم سيماء الصالحين. قاسية قلوبهم غليظة أفئدتهم (أبو حنيفة النعمان) ـ لو علم الناس ما في الكلام من الأهواء لفروا منه كما يفر من الأسد (الشافعي) ما ارتدى أحد بالكلام فأفلح. وقل أحد نظر في الكلام إلا كان في قلبه غل على أهل الإسلام (أحمد بن حنبل) في مقابل ذلك لأبي الحسن الأشعري كتاب: استحسان الخوض في علم الكلام.

(*) أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال ابن أبي موسى الأشعري.

الذي كان إماماً في الفقه والحديث وعنه روى أبو الحسن بعض الأحاديث.

٢ ـ أما موسى الأشعري(*) فقد كان له دور معروف يوم التحكيم بين علي ومعاوية، وبصرف النظر عن نتائج التحكيم، فإن الأمر من وجهة نظر أبي موسى سعى إلى التوفيق وإلى ما ارتآه حلاً وسطاً يضع حداً للصراع. وربما كان ذلك ما سعى إليه أبو الحسن في مذهب بين الحنابلة والمعتزلة.

وقد درس أبو الحسن الفقه على أحد أئمة الفقه الشافعي ببغداد هو أبو إسحق المروزي (ت ٣٤٠ هـ) كما تعلم الكلام على مذهب الاعتزال على يدي أبي علي الجبائي (٣٠٣ هـ) أي إلى أن بلغ الأشعري سن الأربعين[١].

الحوار والتحول:

تدور أشهر مناظرة بين الأشعري وشيخه الجبائي حول: وجوب فعل الصلاح والأصلح على الله، وهي فكرة لا بد أن تثير تساؤلين.

١ ـ هل يجب على الله شيء؟

٢ ـ هل جميع أفعال الله تعليلية؟ كيف ذلك وهو. ﴿لا يسأل عما يفعل..﴾ (الأنبياء: ٢٣)؟ وهل يتقيد الفعل الآلهي بضرورة مراعاة مصالح العباد؟ أليس في ذلك تقييد للمشيئة؟

١ ـ مناظرة في أفعال الله: هل هي تعليلية؟:

سأل الأشعري أستاذه الجبائي: ما قولك في ثلاثة: مؤمن وكافر

(*) يتلمس تلاميذ الأشعري من النسب مغزى لخلع القداسة على مذهبه إذ يقولون: لما نزلت الآية: ﴿فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه﴾ (المائدة: ٥٤) كان أبو موسى حاضراً فأومأ إليه النبي وقال: هم قومك يا أبا موسى. ومن ناحية أخرى ما دمنا بصدد النشأة والنسبة وأثرهما في فكره وفي تحوله فقد كان أبو علي الجبائي المعتزلي ـ وإن كان شيخه أربعين سنة ـ زوج أمه فكان لا بد أن يترجح مذهب أبيه عليه ـ سيكولوجياً ـ فضلاً عن أنه كان من المتعذر أن يصبح الأشعري رئيس المعتزلة وفيهم ابن أبي علي الذي فاق أباه: أبو هاشم الجبائي.

(١) البغدادي: تاريخ بغداد جـ ١١ ص ٣٤٧ والسبكي: طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٢٤٨ وربما كانت صحبة صداقة لا تلمذة إذ توفى المروزي بعد الأشعري بمدة.

وصبي، فقال الجبائي: المؤمن من أهل الدرجات، والكافر من أهل الهلكات، والصبي من أهل النجاة، ، فقال الأشعري: فإن أراد الصبي أن يرقى إلى أهل الدرجات هل يمكن؟ قال الجبائي: لا يقال له إن المؤمن قد نال هذه الدرجة بالطاعة، وليس لك مثلها، قال الأشعري: فإن قال: التقصير ليس مني، فلو أحييتني كنت عملت من الطاعات كعمل المؤمن، قال الجبائي، يقول له الله: كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ولعوقبت، فراعيت مصلحتك وأمتك قبل أن تنتهي إلى سن التكليف، قال الأشعري: فلو قال الكافر: يا رب علمت حاله كما علمت حالي، فهلا راعيت مصلحتي مثله فأمتني صغيراً؟ فانقطع الجبائي[1].

ولا شك أن المعتزلة قد أسرفوا على أنفسهم حين غلوا في تحكيم العقل إلى حد محاولة تعليل كل فعل إلهي كأنهم قد اطلعوا على أسرار الله وحكمته في كل شيء، وفاتهم قصور العقل الإنساني عن الإحاطة بالكون ومجرى القضاء فيه، لقد كان يمكنهم الإيمان بإحكام التدبير والنظام في الكون بالإجمال، دون أن يقحموا أنفسهم في الجزئيات لتعليل كل فعل إلهي وفقاً لمبدأ الصلاح والأصلح[*].

---

(١) السبكي: طبقات الشافعية جـ٢ ص ٢٥٠ ـ ٢٥١ وانظر أيضاً ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ٣ ص ٣٩٨ مع اختلاف بسيط وإضافة: قال الجبائي للأشعري: إنك مجنون فرد الأشعري: لا بل وقف حمار الشيخ في العقبة!

ويعلق ابن خلكان بقوله: هذه مناظرة دالة على أن الله تعالى يختص برحمته من يشاء كما يختص بعذابه من يشاء وأن أفعاله غير معللة بشيء من الأغراض، كما علق عليها السبكي بقوله: من أصولنا أنه تعالى لا يجب عليه شيء، ولا يفعل شيئاً لشيء يبعثه عليه بل هو مالك الملك ورب العالمين ـ لا يسأل عما يفعل وهم يسألون.

(*) على أنه ينبغي أن نلاحظ أن كل الروايات التي وصلتنا عن مفارقة الأشعري للجبائي روايات أشعرية ومن ثم ينبغي أن تؤخذ بحذر. جاءت روايات مفارقة واصل للحسن البصري من قبل خصوم المعتزلة لتعطي انطباعاً أنه انشقاق وخروج على الجماعة. وجاءت روايات مفارقة أبي الحسن الأشعري للجبائي من قبل خصوم المعتزلة أيضاً لتعطي انطباعاً أنه إفحام تلميذ لشيخه من جهة وتهافت مبدأ الصلاح والأصلح من جهة ثانية ومفارقة الأقوال الباطلة ـ آراء المعتزلة ـ من جهة ثالثة

ترجع أهمية هذه المناظرة إلى أنها تحدد مسار آراء أبي الحسن الأشعري بخاصة واتجاهات المذهب الأشعري بعامة، ذلك أن العقل الإنساني قاصر عن الإحاطة بالحكمة في أفعال الله، وأن الأحكام التوقيفية في أفعال الله تترجح على الأحكام التوفيقية أو التعليلية، وأن الفعل الإلهي لا يخضع لتقييم العقل البشري وموازينه، ومن ثم فإن هذا المبدأ العام إنما يحدد معلماً هاماً من معالم الفكر الأشعري، نذهب على سبيل المثال:

١ ـ إمكان تكليف ما لا يطاق فذلك من الله جائز.

٢ ـ جواز تعذيب الأطفال ـ أطفال المشركين يوم القيامة.. فذلك من الله عدل(*).

٣ ـ حسن الأفعال أو قبحها بمقتضى الأمر أو النهي الإلهيين لا بمقتضى العقل.

٢ ـ مناظرة في أسماء الله: هل هي توفيقية؟:

دخل رجل على الجبائي فقال: هل يجوز أن يسمى الله تعالى عاقلاً؟ فقال الجبائي: لا، لأن العقل مشتق من العقال، والعقال بمعنى المانع، والمنع في حق الله تعالى محال، فامتنع الإطلاق، فقال الأشعري فعلى قياسك لا يسمى الله سبحانه ـ حكيماً ـ لأن هذا الاسم مشتق من حكمة اللجام، وهي الحديدة المانعة للدابة عن الخروج، فإذا كان اللفظ مشتقاً من المنع ـ والمنع على الله محال ـ لزمك أن تمنع إطلاق «حكيماً» عليه سبحانه وتعالى فلم يحر جواباً. إلا أنه قال له: فلم منعت أنت أن يسمى الله سبحانه عاقلاً وأجزت

(*) هكذا يتخذ لفظ العدل معنى مغايراً تماماً لمعناه لدى المعتزلة فبينما مفهومه لديهم ما يقتضيه العقل من الحكمة أو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة نجد معناه لدى الأشاعرة. التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم (الملل والنحل جـ١ ص ٢٥)، أي أن العدل مبدأ رئيسي في الفعل الإلهي يحكم المشيئة لدى المعتزلة بينما هو مبدأ تابع للمشيئة لدى الأشاعرة.

أن يسمى حكيماً؟ قال الأشعري: لأن طريقي في مأخذ اسماء الله السماع الشرعي لا القياس اللغوي فأطلقت حكيماً لأن الشرع أطلقه، ومنعت «عاقلاً» لأن الشرع منحه، ولو أطلقه الشرع لاطلقته(١)(*).

وهكذا يتحدد مسار تفكير الأشعري ومذهبه: أن يكون المرجع في تحديد اسماء الله السمع دون العقل، ولا يعني ذلك إنكار الأشاعرة للعقل في مسائل العقيدة وإنما أن يكون موقفهم إلى السمع أو النقل أقرب وأرجح.

٣ ـ رؤيا النبي:

تنسب الروايات الأشعرية تحول أبي الحسن إلى إشارة من النبي في رؤيا، إذ لما تبحر في كلام الاعتزال وبلغ غاية كان يورد فيها الأسئلة على أستاذه فلا يجد منه جواباً شافياً تحير في ذلك، فحكى عنه أنه قال: وقع في صدري في بعض الليالي شيء مما كنت فيه من العقائد فقمت وصليت ركعتين وسألت الله أن يهديني الطريق المستقيم ونمت فرأيت رسول الله ﷺ في المنام فشكوت إليه بعض ما في من الأمر فقال: عليك بسنتي، فانتهيت وعارضت مسائل الكلام بما وجدت في القرآن فأثبته ونبذت ما سواه ورائي ظهرياً(٢)(**).

---

(١) السبكي: طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٢٥١ وما بعدها.

(*) ليس بمستبعد أن يكون الأشعري أقدر على الجدل والمناظرة من أستاذه الجبائي كما يروي الأشاعرة بينما كان هذا باعترافهم صاحب تصنيف وقلم. السبكي: طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧.

(٢) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري ص ٤٠.

(**) في رواية تفصيلية عن أبي الحسن بن مهدي قال «حكى لنا الشيخ أبو الحسن ـ رضي الله عنه ـ قال: كان الداعي إلى رجوعي عن الاعتزال. وإلى النظر في أدلتهم واستخراج فسادها أني رأيت رسول الله ﷺ في منامي في أول رمضان فقال لي: يا أبا الحسن كتبت الحديث؟ فقلت: بلى يا رسول الله. فقال لي ﷺ: فما الذي يمنعك من القول به؟ قلت: أدلة العقول منعتني فتأولت الأخبار. فقال لي وما قامت أدلة العقول عندك على أن الله تعالى يرى في الآخرة؟ فقلت: بلى يا رسول الله فإنما هي شبه. فقال لي: تأملها وانظر فيها نظراً ما استوفى فليست بشبه بل هي أدلة.. فلما انتبهت فزعت فزعاً شديداً، تعليق: هل رؤية الرسول تفزع أم تنزل السكينة؟ وأخذت أتأمل ما قاله ﷺ واستثبت فوجدت الأمر كما قال، فقويت أدلة الإثبات في =

قد لا يثبت التفكير العلمي للرؤيا قيمة علمية خصوصاً أنها وردت في روايات الأتباع الذين يهمهم أن يضفوا على قول الأشعري قداسة دينية إذ أن رؤيا النبي حق، ولكن التفسير السيكولوجي لا يرفضها، فحين يقع المتدين في الحيرة والشك وتتكافأ لديه الأدلة ـ والأمر لا يتعلق بفكر مجرد وإنما باعتقاد ـ فإنه لا بد أن تبلغ الأزمة الروحية غايتها وأن يتلمس صاحبها الهداية

= قلبي. وضعفت أدلة النفي. فسكت ولم أظهر للناس شيئاً. وكنت متحيراً في أمري، فلما دخلنا في العشر الثاني من رمضان رأيتهﷺ قد أقبل. فقال: يا أبا الحسن: أي شيءعملت فيما قلت لك؟ نست: يا رسول الله، الأمر كما قلتﷺ. والقوة في جانب الإثبات. فقال لي: تأمل سائر المسائل وتذاكر فيها. فانتبهت فقمت وجمعت جميع ما كان بين يدي من الكتب الكلاميات وخبرتها ورفعتها. واشتغلت بكتب الحديث وتفسير القرآن والعلوم الشرعية. ومع هذا فإني كنت أفكر في سائر المسائل لأمرهﷺ إياي بذلك، قال: فلما دخلنا في العشر الثالث رأيته ليلة القدر فقال لي ما عملت فيما قلت لك؟ فقلت يا رسول الله أنا أتفكر فيما قلت، ولا أدع الفكر والبحث فيها إلا أني رفضت الكلام كله وأعرضت عنه، واشتغلت بعلوم الشريعة، فقال لي مغضباً ومن الذي أمرك بذلك؟ صنف وانصر هذه الطريقة التي أمرتك بها فإنها ديني وهي الحق الذي جئت به (قال لي أبو الحسن الأشعري، فأخذت في التصنيف والنصرة وأظهرت المذهب) ابن عساكر تبيين كذب المفتري ص ٤٢ ـ ٤٣.

تعليق: لا نعلم في أحوال الكشف الصوفي ورؤيا النبي شيئاً من الجدل والحوار وإنما أن يصبح فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يتطرق إليه الغلط أو الوهم. فبالمقياس الصوفي الرواية مختلقة. إذ تتعمد التوقيت بأيام مقدسة آخرها ليلة القدر والحوار في تفصيلات الكلام، وتجعل بعض الروايات الأشعري في سن الأربعين ـ كسن النبي يوم مبعثه ـ ثم تضيف بعض الروايات فتجعل مجيء النبي للأشعري كنزول جبريل على النبي إذ يقول الأشعري للنبي في منامه: يا رسول الله كيف أدع مذهباً تصورت مسائله منذ ثلاثين سنة لرؤيا؟ فيرد النبي لولا أني أعلم أن الله تعالى يمدك بمدد من عنده لما قمت عنك حتى أبين لك وجوهها وكأنك تعد إتياني إليك هذا رؤيا؟ أورؤياي جبريل كانت رؤيا؟ جد فيه فإن الله سيمدك بمدد من عنده. قال (أي الأشعري) فاستيقظت وقلت: ما بعد الحق إلا الضلال، وأخذت في نصرة الأحاديث في الرؤية والشفاعة وغير ذلك فكان يأتيني شيء والله ما سمعته من خصم قط ولا رأيته في كتاب. فعلمت أن ذلك من مدد الله تعالى الذي بشرني به رسول اللهﷺ (ص ٤٠ ـ ٤١ من كتاب ابن عساكر: تبيين كذب المفتري) وخلاصة القول إن رؤيا النبي في المنام خصوصاً في حالة القلق الروحي ومناشدة الهداية غير مستبعدة. ولكن الرواية على هذا النحو مختلقة ملفقة من أجل قداسة زائفة للأشعري وحقد أعمى على المعتزلة إذ تدمغهم الرواية بتكفير النبي إياهم وتجعل من اعتزال الأشعري قبل تحوله جاهلية.

التي تأتيه عادة ممثلة في توجيه في المنام من شخصية لها قداستها كالرسول، غير أن المصادر نفسها لا تذكر شيئاً عن تجربة روحية للأشعري كتلك التي مر بها الغزالي، تجربة يتضح فيها تطور الشك وتزايده واستفحاله إلى درجة التأزم ثم التحول، هذا ولكي تتأكد القداسة على تحوله تتعمد الروايات أن تجعل ذلك في شهر رمضان على ثلاث مرات، يحدد له الرسول تحديداً قاطعاً، في المرة الأولى في أول رمضان أن الله يرى في الآخرة، فيحاور الأشعري الرسول في المنام! أن أدلة العقول تمنع هذا القول، فيرد عليه الرسول أن يتأمل، ثم يأتيه في المرة الثانية في العشر الثاني من رمضان يأمره أن ينظر ويصنف سائر المسائل - رؤية الله في الآخرة والشفاعة لأهل الكبائر - ثم يأتيه مرة ثالثة في ليلة القدر بعد أن هجر كتب الكلام وعكف على القرآن والحديث فيغضب الرسول لهجره كتب الكلام ويأمره أن ينظر في الطريقة التي أمره بها (فإنها ديني وهي الحق).

وبصرف النظر عن حقيقة هذه الرؤيا فإنها بدورها تفصح عن معالم رئيسية في المذهب الأشعري، ففضلاً عن أن علم الكلام أصبح معترفاً به كعلم من علوم الدين، وذلك ما يرجع لأبي الحسن الأشعري الفضل فيه، فإن المذهب قد قدم نفسه على أنه معتقد أهل السنة والجماعة وما كان يدين به الرسول، وأن مخالفيهم - ويعنون المعتزلة على الخصوص - كفار، حقيقة لقد كان شائعاً أن تكفر الفرق الإسلامية بعضها بعضاً. ولكن ليس بين هذه الفرق من أضفى القداسة على مذهبه - بل ولا الإمام أحمد بن حنبل نفسه مع حدة الصراع بينه وبين المعتزلة - كما ادعى الأشاعرة، لقد جعلوا من الآراء المذهبية ديناً ومن الخلافيات أصولاً ومن خالفهم في المذهب فكأنه خالف الرسول، وتلك دعوى عريضة.

٤ - وخطبة منبرية:

وتحدد الروايات الأشعرية - حسبما ذكر ابن عساكر والسبكي وابن خلكان - تحوله المفاجىء بخطبة منبرية، إذ غاب عن الناس خمسة عشر يوماً في

بيته ثم خرج إلى الجامع بالبصرة، وصعد المنبر بعد صلاة الجمعة قائلاً: معاشر الناس إنما تغيبت عنكم هذه المرة لأني نظرت فتكافأت عندي الأدلة ولم يترجح عندي شيء فاستهديت الله فهداني إلى اعتقاد ما أودعته في كتبي هذه وانخلعت من جميع ما كنت اعتقده كما أنخلع من ثوبي هذا، وانخلع من ثوب كان عليه ورمى به، ودفع الكتب التي ألفها على مذهب أهل السنة إلى الناس[١] وتحدد رواية ابن خلكان ما انخلع عنه من معتقدات حين صاح قائلاً: من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فأنا أعرفه بنفسي، أنا فلان ابن فلان كنت أقول بخلق القرآن وأن الله لا تراه الأبصار، وأن أفعال الشر أنا فاعلها وأنا تائب مقلع مخرج لفضائح المعتزلة ومعايبهم.

كان هذا أول إعلان من الأشعري عن تحوله، وقد سبق ذلك حسب رواية ابن عساكر رؤيا النبي التي سبقتها حيرته حين كان يورد من أسئلة على شيخه الجبائي ولا يجد عنده جواباً شافياً. والآن ما حقيقة دوافع هذا التحول؟.

ظاهر تحول الأشعري كما أوردته الروايات الأشعرية أنه فجأة سواء رجع ذلك إلى رؤيا النبي أو إلى خطبته المنبرية التي أعلن فيها تحوله[*]،

---

(١) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ص٣٩، والسبكي: طبقات الشافعية جـ٢ ص ٢٤٥، وابن خلكان: وفيات الأعيان جـ٢ ص ٤٤٦.

(*) يفسر ماكدونالد هذا التحول بالحنين إلى دين البادية ومعتقدات أسلافه من عرب الصحراء الذين تجري في عروقهم دماؤهم.

غير أن عامل الوراثة لا يكفي وحده لتفسير التحول فضلاً عن أن مذهبه ليس هو مذهب السلف من أهل السنة ويفسر شيتا ذلك التحول بأنه لما عكف الأشعري على دراسة الحديث اتضح له ما بين رأي المعتزلة وروح الإسلام من تناقض.

ولكن القول بالتعارض بين روح الإسلام وبين الأصول المعتزلة دعوى خطيرة قد تكون تبريراً لهجوم الأشعري على المعتزلة بعد تحوله ولكنها ليست باعثاً حقيقياً على التحول، كيف يحتاج الأمر إلى أربعين سنة حتى يكتشف الأشعري التناقض لو كان الاعتزال يناقض حقيقة روح الإسلام؟ إنما أقرب إلى الدقة أن يقال بالتعارض بين فكر المعتزلة وروح المحدثين، إذ طالما اتهم المعتزلة رجال الحديث بالحشو ـ وبما اتهموا بعضهم بالتجسيم والتشبيه ـ فضلاً عن اتهامهم بنقد السند دون نقد المتن، ولطالما اتهم رجال الحديث المعتزلة بالإعراض عن الاستناد إلى حديث رسول الله.

وحقيقة أن إعلان التحول كان فجأة وربما مفاجأة، ولكن المصادر ذاتها تذكر أنه كان يورد الأسئلة على شيخه الجبائي فلا يجد عنده جواباً شافياً مما يدل على أن عوامل الحيرة والتشكك في مذهب المعتزلة كانت تعتمل في نفسه.

على أن التحول الديني أو المذهبي إنما يرجع إلى عاملين متناقضين يتصارعان في النفس ولا يمكن لهما أن يتعايشا معاً، لقد ظل على مذهب الاعتزال أربعين سنة ـ أو على الأصح حتى سن الأربعين ـ ولكنه كان يتعبد في الفقه على مذهب الشافعي فضلاً عن أن أباه كان من رجال الحديث، لقد تفقه على يدي أبي إسحق المروزي وروى الحديث عن تلميذ والده زكريا الساجي، ولقد كان الاتجاهان متنافرين سواء بين الاعتزال وشافعية المذهب أو بين المعتزلة ورجال الحديث، فلقد ذم الإمام الشافعي علم الكلام وكان يعني بذلك المعتزلة[1]، وقد هاجمهم في بعض كتبه ولم يقبل شهادتهم[2]، ومن ثم فقد كان من المتعذر أن يظل معتزلياً ويتعبد في الفقه على مذهب الشافعي، ولإمام الفقه آراء كلامية تخالف أقوال المعتزلة، كان يقول في القرآن أنه كلام الله غير المخلوق ويعتقد برؤية الله يوم القيامة، وبشفاعة النبي لمرتكبي الكبائر، وبالقضاء والقدر خيره وشره، ومن ثم فإن هذه هي الموضوعات التي كانت أول ما أعلن أبو الحسن الأشعري على المنبر أنه انخلع منها، ولم تكن من تلك التي أفحم فيها شيخه (تعليل أفعال الله)، لقد ترجحت لديه آراء الشافعي الكلامية على تعاليم الاعتزال[*] ولا شك أن مكانة الشافعي الدينية تفوق مكانة أي شيخ من شيوخ المعتزلة.

---

(١) محمد أبو زهرة: الشافعي ص ١٢٤ ومن أقواله: ولأن يبتلى المسلم بأي ذنب ما خلا الإشراك بالله خير له من أن يبتلى بالكلام.

(٢) مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٣٣٣.

(*) لا بد أن يتسق الموقف الكلامي مع المذهب الفقهي ومن ثم ندر بين المعتزلة من كان شافعياً أو مالكياً ومن المتعذر إن لم يكن من المستحيل أن يكون حنبلياً، فالغالبية الساحقة من المعتزلة أحناف (مذهب أهل الرأي والقياس) كما أن معظم الأشعرية شافعية ـ ومالكية في شمال إفريقية ـ وأهل السلف من أتباع ابن تيمية حنابلة.

وربما أعجب الأشعري بالدور الذي قام به الإمام الشافعي في التوسط بين أهل الحديث وأهل الرأي، فلقد قصر أبو حنيفة نظره على الجزئيات والتفاصيل من غير مراعاة القواعد والأصول، وعمل بالرأي والقياس حين كان يشك في خبر عن الرسول، أما مالك فربما أفرط في مراعاة المصالح المرسلة واهتم بالحديث معرضاً عن الرأي، فجاء الشافعي ليجمع بين القواعد والفروع فكان مذهبه أقصد المذاهب[1]، كان الأشعري على وعي أنه ينتظر دور مماثل في الأصول في الصراع الدائر في عصره بين غلو المعتزلة في العقل ووقوف الحنابلة عند النقل[*].

هكذا ترجحت لدى أبي الحسن الأشعري[2] شافعية مذهبه الفقهي حتى تعذر عليه إمكان التعايش مع أفكار المعتزلة، بل أن تبجيله لم يكن مقصوراً على الشافعي بل تعداه إلى سائر أئمة الفقه والحديث وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل خصم المعتزلة إذ يقول الأشعري فيه. قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها التمسك بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ، وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما عليه أحمد ابن حنبل ـ نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته ـ قائلون، ولمن خالف قوله مجانبون لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل الذي أبان الله به الحق بعد ظهور الضلال، حقيقة أن هذا القول قد صدر عنه بعد تحوله وربما قصد به استمالة الحنابلة، ولكن لا بد أن تعظيمه لأحمد بن حنبل كان في قرارة نفسه قبل التحول بل أنه من الدوافع الأساسية لحملته الشعواء التي شنها عقب تحوله على المعتزلة.

وإذا كان مذهبه الفقهي هو العامل الحاسم في تحوله، إذ الفقه والكلام

---

(١) مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٢٥.

(*) مع ملاحظة أن الشافعي لم ينقلب على المذهب الحنفي انقلاب الأشعري على الاعتزال وتهجمه عليه.

(٢) أبو الحسن الأشعري: الابانة عن أصول الديانة ص ٨.

متكاملان(*)، ومن ثم وجه اتساق موقف المسلم أصولاً وفروعاً: كلامياً وفقهياً(**)، فإنه لا يمكن إغفال أثر التيارات الفكرية في عصره وانعكاساً على نفسه، فقد كان نجم المعتزلة في أفول، وكان أهل السنة ينظرون إليهم في القرن الثالث بعين الكراهية(1)، لقد حملوهم مسؤولية الفتن والاختلاف فضلاً عن أن المجتمع الإسلامي قد ضاق ذرعاً بتصورهم العقلي الجاف للموضوعات الإلهية، ولم تكن في نظريات المعتزلة ما تشبع العاطفة الدينية للرجل العادي، ولم يكونوا يأبهون بأن يجيبوا العامة في آرائهم، فقد عاشوا ـ كأية فرقة تستند إلى العقل ـ كأنهم فئة فكرية أو أقلية مثقفة يسودها الاستعلاء الفكري على تصورات العامة ووجدانهم، بل أن في آراء المعتزلة ما يصدم عواطف الجماهير، ولم يترددوا في إعلان هذه الآراء في المواقف التي تقتضي العاطفة والمشاركة الوجدانية، من هذه الآراء إنكار الشفاعة في الكبائر أو عدم نفع الدعاء أو الاستغفار للميت.

هذا وقد كانت تسود العصر حاجة فكرية ملحة إلى الحلول الوسطى والآراء المعتدلة. وليس أدل على ذلك من ظهور ثلاثة متعاصرين متفقين في نزعة التوسط بين النقل والعقل متقاربين في آرائهم الكلامية أبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ) في العراق، وأبو جعفر الطحاوي (ت ٣٣١ هـ) في مصر، وأبو منصور الماتريدي (ت ٣٣٢ هـ) في سمرقند وما وراء النهر، وأن يسود العصر وما بعده مذهبا اثنين منهم: الأشعري والماتريدي.

(*) لاحظ تسمية علم الكلام بالفقه الأكبر.

(**) وحين أفل نجم المعتزلة التمس الأحناف لهم مذهباً إلى العقل أقرب منه إلى النقل من بعد أن عاد تيار التوسط بين العقل والنقل في القرن الرابع الهجري وما بعده فاتجهوا إلى المذهب الماتريدي.

(1) آدم متز ترجمة الدكتور عبد الهادي أبو ريدة، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ص ٢٨٦ نشر بيت المغرب.

مؤلفـــاته

تصل مجموعة مؤلفات أبي الحسن الأشعري إلى ٩٨ كتـابـاً(*) يمكن تصنيفها حسب موضوعاتها على النحو الآتي:

١ ـ مجموعة كتب في الرد على المعتزلة سواء أكانت نقوضاً على بعض كتب المعتزلة كالجبائي (أبو علي) والبلخي والأسكافي والعلاف أم نقد لآراء المعتزلة في خلق الأفعال وفي الاستطاعة والصفات وفي القدر والتولد ورؤية الله والاسماء والأحكام وفي الجسم، هذا إلى جانب تفسير للقرآن يرد فيه على تأويلات الجبائي والبلخي لبعض آيات القرآن.

٢ ـ مجموعة كتب في الرد على الفلاسفة وقولهم بقدم العالم، والمقصود فلاسفة اليونان وما ورد في كتاب أرسطو (الآثار العلوية) أو أبرقلس (العلل) وكان قد ترجمه إسحق بن حنين.

٣ ـ مجموعة كتب في الرد على الطبائعيين (الأشياء تفعل بالطبع كالنار من طبعها الإحراق) والدهريين (القائلين بقدم الدهر المنكرين لوجود قوة إلهية خالقة من أمثال الفلاسفة الطبيعيين).

٤ ـ كتب في الرد على البراهمية والمجوس واليهود والنصارى.

٥ ـ كتب في الرد على الشيعة وإنكار النص وإثبات إمامة أبي بكر(**).

وإذا صرفنا النظر عن كتبه التي ألفها دفاعاً عن الإسلام ضد فلاسفة اليونان أو أصحاب الأديان الأخرى وهي كتب لم يشتهر بها، فإن سائر كتبه

(*) راجع في ذلك وفي أسماء هذه الكتب: لابن عساكر: تبيين كذب المفتري ص ١٢٨ وما بعدها، وراجع أيضاً: د. عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين الجزء الأول ص ٥٠٥ ـ ٥٣٣ مع دراسة نقدية تحقيقات ما حقق منها.

(**) يضاف إلى ذلك كتب تنطوي على أجوبة على مسائل في علم الكلام كانت ترد إليه من شتى البلدان.

تكشف عن اتجاه معارض لكل من المعتزلة والشيعة. على أن أهم كتبه المنشورة والتي يستند إليها الباحثون عادة أربعة:

١ ـ الابانة عن أصول الديانة: (نشر بحيدر أباد ١٤٢١هـ. ثم بالقاهرة ١٣٤٨ هـ).

٢ ـ اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع (نشره الأب رتشارد مكارثي اليسوعي في بيروت ١٩٠٣ ثم حمود غرابة ١٩٥٥ بالقاهرة).

٣ ـ مقالات الإسلاميين(*) (نشره ريتر في اسطنبول ١٩٣٠ ثم محيى الدين عبد الحميد ١٩٥٠ بالقاهرة).

٤ ـ استحسان الخوض في علم الكلام (نشرت بحيدر أباد بالهند ١٣٢٣هـ ثم مكارثي مع كتاب اللمع ١٩٥٣).

وما زالت هذه الكتب محل بحث من الدراسين: بصدد كتابه الأبانة تدور مشكلة: هل النص الوارد فيه للأشعري؟ هل أقحمت زيادات فيه على نص الأشعري من أحد الأشاعرة المتأخرين؟ متى ألفه؟ أما بصدد كتابه اللمع فتثار عادة مشكلة: أيهما اللاحق تأليفاً؟ الابانة أم اللمع؟ واللاحق يدل عادة على آخر آراء المفكر وأنضجه وما استقر عليه، أما الابانة فيبدو أنه ألفه عقب التحول، لأنه يحمل خصومة مسرفة للمعتزلة، والتحول المذهبي لا يعرف عادة الاعتدال، وإنما انتقال من تأييد إلى عداوة، وأشد ما تكون العداوة عقب التحول، في الابانة حملة شعواء على المعتزلة وعرض مشوه لأفكارهم مع معرفة الأشعري الدقيقة والعميقة لحقيقة آرائهم، من ذلك مثلاً

(*) الكتاب في نشرتيه (نشرة ريتر أو نشرة محيى الدين عبد الحميد) ورد باسم مقالات الإسلاميين ويرى الدكتور عبد الرحمن بدوي أن اسم الكتاب كما ورد في ثبت اسماء مؤلفات الأشعري لدى ابن عساكر أو غيره: مقالات المسلمين وأن لفظ (إسلاميين) إنما هو استعمال غير مألوف لا في عصر الأشعري ولا قبله وأنه ينبغي أخذ باللفظ الذي استقر عليه الاستعمال في القرآن والسنة: مسلم ومسلمين حتى وإن جاءت هذه التسمية في عناوين المخطوطات التي استند إليها المحققان (د. عبد الرحمن بدوي: مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٥٢٧ ـ ٥٢٨).

تكفيره إياهم لقولهم بخلق القرآن بمعنى أنه «مختلق» ودانوا بخلق القرآن نظيراً لقول إخوانهم من المشركين الذين قالوا إن هذا إلا قول البشر، فزعموا أن القرآن كقول البشر، ومن ذلك أيضاً اتهامهم بأنهم أثبتوا خالقين لقولهم بحرية الإرادة وشبههم بالمجوس، وإثباته الوجه واليدين والعين ونزول الله ومجيئه على نحو اقترب فيه من المجسمة[1]، وما ذاك إلا معارضة لمذهب المعتزلة في الصفات، لم تكن هذه المواقف من الأشعري تمليها عليه حقيقة معتقده أو توسط بين النقل والعقل أو حتى إعلاء من قيمة النص بقدر ما أملتها عليه عداوة مفرطة[*] للمعتزلة عقب تحوله وسعى إلى هدم آرائهم، بل أنه استهل الكتاب بحملة على المعتزلة مقترنة بتودد مفرط للحنابلة حتى خص الإمام أحمد بن حنبل - دون سائر الأئمة بالذكر صراحة - ليعلن انتماءه إليه، مع أن منطق الأمور كان يقتضي أن يذكر الإمام الشافعي الذي يتعبد على مذهبه، ولا يكفي لتبرير هذا التودد ما ذهب إليه ابن عساكر من أن ليس لأحمد مذهب خاص في المعتقد سوى ما عنيه جمهور أهل السنة، وهأنذا على معتقد يجمعني وإياه[2]، لأن آراءه التي أعلنها في اللمع لا تتفق مع آراء أحمد ابن حنبل، ومن ثم فقد اتهمه الحنابلة بأنه لم يتخلص تماماً من آراء المعتزلة.

أما آرؤه في اللمع فقد جاءت أقرب إلى القصد وأبعد عن التحامل وأكثر نضجاً ومن ثم أدق تعبيراً عن حقيقة مذهبه، فلا تحكمها انفعالات العداوة البادية عقب التحول، ومن ثم فهي أجدر من آرائه في الابانة في التعبير عن حقيقة آرائه.

أما كتابه «مقالات الإسلاميين» فقد عرض في جزئه الأول لآراء مختلف الفرق كالشيعة والخوارج والمرجئة والمعتزلة وأصحاب الحديث وكل فرقة منها

---

(١) الأشعري: الابانة عن أصول الديانة ص ٧، ٨ (طبع إدارة الطباعة المنيرية بالأزهر).
(*) تتناسب هذه العبارة مع ما ذكره الرواة من حركة أشبه بالتمثيلية حين خلع رداءه على المنبر معلناً انخلاعه عن المعتزلة.
(٢) المرجع السابق ص ٤

تندرج تحتها فرق أخرى، وفي الجزء الثاني تصنيف وفقاً للموضوعات، فيتناول مسائل في دقيق الكلام وجليله، وآراء مختلف الفرق فيها، وهو وأن أكثر من التفريعات والتقسيمات التي تشوه العرض ولا تعطي عمقاً للموضوعات فإنه كان موضوعياً في عرضه لموقف المعتزلة.

أما استحسان الخوض في علم الكلام، فهو بدوره قد آثار تشكك بعض الباحثين في حقيقة نسبته إليه، لأن موضوع استحسان الخوض في الكلام ولم يكن مستساغاً من أهل العصر خصوصاً أئمة الفقه والحديث، وإنما تقبله العلماء في عصر متأخر عن عصر الأشعري، ولكن لم لا يكون الأشعري أول من مهد لهذا الاعتراف بكتابه هذا؟ هذا وقد أخذ عليه الحنابلة مع تودده إليهم أنه خاض كثيراً في مسائل الكلام في منازعاته الفكرية مع المخالفين سواء من أصحاب الديانات الأخرى أو من المعتزلة والشيعة وذلك مما نفر الحنابلة منه، فألف رسالته هذه تبريراً لموقفه مستحسناً الخوض في علم الكلام(*).

منهجه:

يستند منهج الأشعري الذي حدد موقفه من المعتزلة إلى عاملين رئيسيين:

الأول: إن إعطاء قيمة مطلقة للعقل لا يؤدي إلى نصرة الدين، إنه

(*)ورد في طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى أنه لما دخل الأشعري بغداد جاء إلى البربهاري أحد علماء الحنابلة ـ فجعل الأشعري يقول: رددت على الجبائي وعلى أبي هاشم. ونقضت عليهم، وعلى اليهود والنصارى والمجوس.. وأكثر الكلام. فلما سكت قال البربهاري: ما أدري مما قلت لا قليلاً ولا كثيراً. ولا نعرف إلا ما قاله أبو عبدالله أحمد بن حنبل. فخرج الأشعري من عنده وصنف كتاب الأبانة. فلم يقبله البربهاري منه ويبدو أنه ألف عقب ذلك استحسان الخوض في علم الكلام.. أي إذا كان تودد الأشعري إلى الحنابلة وإمامهم لم يعجب علماءهم بسبب خوضه في الكلام فقد كان على الأشعري ومعظم مؤلفاته إن لم تكن كلها في علم الكلام أن يبرز استحسان الخوض فيه. هذا وقد دافع ابن عساكر عن الأشعري مثيراً للشك في هذه المقابلة التي يبدو فيها الأشعري أقل منزلة من أحد علماء الحنابلة ببغداد (ابن عساكر: تبيين كذب المفتري.. ص ٣٩٠ ـ ٣٩١).

استبدال العقل بالعقيدة، وكيف تكون معتقداتنا عن الله إذا كان العقل هو المرجح عند التعارض على النقل؟.

الثاني: أنه لا بد من الإيمان أن في الدين أحكاماً توقيفية(*)، ذلك مبدأ جوهري في الاعتقاد ولا يكون بدونه إيمان، وما عسى أن يكون الدين إذا استباح الإنسان لعقله أن يخوض في كل فعل أو أمر إلهي، إن ذلك يتنافى تماماً مع مفهوم الإيمان وما يقتضيه من تصديق وتسليم.

على أن ذلك لا يعني معارضة للعقل إذ انتقد الجمود والتقليد بقوله: إن طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس مالهم وثقل عليهم النظر والبحث عن الدين ومالوا إلى التخفيف والتقليد، وطعنوا على من فتش عن أصول الدين ونسبوه إلى الضلال[1]، ويقول في نص آخر أوضح وأصرح في الدلالة على نهجه، حكم مسائل الشرع التي طريقها السمع أن تكون مردودة إلى أصول الشرع التي طريقها السمع، وحكم مسائل العقليات والمحسوسات أن يرد كل شيء من ذلك إلى بابه، ولا تخلط العقليات بالسمعيات ولا السمعيات بالعقليات، والمحسوسات أن يرد كل شيء من ذلك إلى بابه، ولا تخلط العقليات بالسمعيات ولا السمعيات بالعقليات، ولقد تلمس الأشعري الحلول الوسطى في المشكلات الكلامية التي عالجها، يتضح ذلك في آرائه في مسائل صفات الله وخلق القرآن، ومع خصومته للمعتزلة فإنه لم يهمل منهج العقل وذلك مما أثار عليه الحنابلة واتهموه أنه لم يتخلص تماماً من ميل إلى الاعتزال[2]، على أن ذلك لا يعني أنه كان إلى العقل أميل من النقل، على العكس فإنه إذا اتهم بأنه لم يلتزم الوسط بين النقل والعقل في بعض المسائل ـ كما يرى العالم المعاصر زاهد الكوثري ـ وأنه كان يميل إلى طرف من

(*)راجع في ذلك مناظرته مع الجبائي حول أفعال الله وكذلك مناظرته الأخرى حول اسمائه تعالى.

(١) الأشعري: استحسان الخوض في علم الكلام ص ٨٧.

(٢) ابن تيمية: موافقة صرح المعقول لصحيح المنقول جـ٢ ص ١٠.

الطرفين، فإن هذا الطرف هو بلا شك جانب النقل، أنه إذا تعارض العقل والنقل فإن النقل هو المقدم، إذ يجب أن يتبع العقل النص ولا يحيد عنه.

وليس أدل على ميله إلى جانب النقل دون العقل من مخالفة مذهبي الحلول الوسطى المعاصرين له لاتجاهه، فنظرية الكسب في رأي الماتريدية ليست إلا صورة قريبة من الجبر، كذلك خالفه الطحاوي في إجازته على الله تكليف ما لا يطاق(*).

أولاً ـ وجـود الله:

يستدل الأشعري على وجود الله بإحكام الصنع والتدبير في العالم، فإذا أبصر الإنسان ذاته وجد أنه قد انتقل من طور إلى طور، كان نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم لحماً وعظاماً ودماً، ويعلم الإنسان أنه لم ينقل نفسه من حال إلى حال، لأنه لا يقدر في حال كمال قوته وتمام عقله أن يحدث لنفسه سمعاً ولا بصراً ولا أن يخلق لنفسه جارحة، يدل على ذلك أنه في حال نقصانه وضعفه غير قادر على أن يكمل نفسه، وفي حال هرمه وكبره عاجز عن أن يرد حاله إلى الشباب، فدل ذلك على أن ناقلاً نقله من حال إلى حال ومدبراً دبـره، ولكن ألا يجوز أن يكون انتقاله من حال إلى حال بغير ناقل ولا مدبر؟ أنه كما لا يجوز أن يتحول القطن فيصبح غزلاً مفتولاً ولا ثوباً منسوجاً بغير غازل ولا ناسج. وكما من وجد قصر منيفاً لا يتوقع أن يجد الطين قد انتقل بنفسه إلى حالة الأجر وينتضد على بعض بغير صانع ولا بان، كذلك حال الإنسان[1]، قال تعالى ﴿ وفي أنفسكم أفلا تبصرون ﴾.

(*) ربما لا يعبر هذان الرأيان للأشعري: الكسب وتكليف ما لا يطاق عن ميل إلى النقل بقدر ما يعبر عن بعد اتجاه العقل.

(١) الأشعري: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ص٣٠ وقد استخلص الأشعري دليله من القرآن. ﴿ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين﴾ (المؤمنون: ١٢ ـ ١٤).

ثانياً ـ صفات الله: (أ) صفات الذات:

١ ـ الله «ليس كمثله شيء» واحد عالم قادر حي: والله لا يشبهه شيء ولا يشبه شيئاً، لأنه لو أشبه المحدثات لكان حكمها، وهو واحد لأنه لو كان أكثر من إله لما جرى تدبير العالم على الإحكام والنظام، قال تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا﴾ (الأنبياء: ٢٢)، والله عالم لأن الأفعال المحكمة لا تكون كذلك إلا إن صدرت من عالم إذ لا تصدر دقائق الصنعة إلا ممن علمها. والإنسان بما فيه من اتساق الحكمة كالحياة التي ركبها الله فيه، والفلك وما فيه من شمسه وقمره وكواكبه ومجاريها كل ذلك يدل على أن الذي صنع ذلك لا بد عالم بكيفيته وكنهه، كذلك لا يجوز أن تحدث الصنائع إلا من حي قادر[1].

لم يفارق الأشعري المعتزلة حين أثبت العلم والقدرة والحياة صفات ذات لله تعالى، كذلك ذهب الأشعري إلى أن الله ليس بجسم لأن الجسم هو الطويل العريض العميق، فإن قيل جسم لا كالأجسام كان رده أننا لا نطلق على الباري أسماً لم يسم به نفسه ولا سماه به رسوله ولا أجمع المسلمون عليه، ووجه الاختلاف معهم لا في الفكرة وإنما في الدليل فدليلهم عقلي ودليله سمعي، على أنه يختلف معهم بعد ذلك في سائر الصفات.

٢ ـ الله «فعال لما يريد»: يتوسع الأشعري في شرح الإرادة لأنها تحدد موقفه من أهم نظرية له وأعني بها نظرية الكسب فضلاً عن أن الإرادة الإلهية من موضوعات الخلاف الشديد بينه وبين المعتزلة.

والإرادة صفة ذات لله(*) إذ يستحيل أن يكون الباري موصوفاً بضد الإرادة من عجز أو جهل أو سهو، وإذا بطل وصف الله بضد الإرادة وثبت أنه يريد فإنه عز وجل لم يزل مريداً، كذلك لا بد أن يكون مريداً لكل

---

(١) المرجع السابق ص ١٠ ـ١١.

(*) صفات الذات هي التي يوصف بها الله ولا يوصف بأضدادها.

شيء يجوز أن يراد، لأنه إذا كانت الإرادة من صفات الذات فقد وجب أن تكون عامة في كل ما يراد على الحقيقة، مثل الإرادة في ذلك مثل العلم، إذ لما كان العلم من صفات الذات فقد وجب عمومه بكل ما يجوز أن يعلم على حقيقته، أنه لا يجوز أن يكون في سلطان الله ما لا يريده، ولو وجدت المعاصي دون إرادته فهذه صفة الضعيف المقهور، تعالى ربنا عن ذلك علواً كبيراً[1].

٣ ـ الله: سميع بسمع بصير ببصر متكلم بكلام: كان المعتزلة قد أثبتوا صفات ثلاث أزلية لله ومنعوا سائر الصفات التي توهم التشبيه، أما الأشعري فقد أثبت صفات أزلية سبع: عالم قادر حي مريد سميع بصير متكلم، لأنه يستحيل أن يتصف الله بأضداد هذه الصفات.

(ب) صفات الله ليست عين ذاته ولا غير ذاته:

صفات الله قائمة بذاته أي أنها ليست هي ذاته ولا هي غيره، لا يتصور أن يكون الله حياً بغير حياة أو عالماً بغير علم أو قادراً بغير قدرة أو مريداً بغير إرادة، إذ لا معنى لعالم إلا أنه ذو علم، ولا لقادر إلا أنه ذو قدرة ولا لمريد إلا أنه ذو إرادة، قال تعالى ﴿أنزله بعلمه﴾ (النساء: ١٦٦) وقال: ﴿وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه﴾ (فاطر: ١١).

ولكن هل معنى مخالفة الأشعري للمعتزلة في قولهم صفات الله عين ذاته أنه يثبت هذه الصفات مغايرة للذات؟ لا يستطيع الأشعري أن يتبنى هذا الموقف لأن هذا هو الاعتقاد المسيحي وما ترتب عليه من تثليث، أما هو فيثبت هذه الصفات قائمة بالذات لا هي هو ولا هي غيره، لقد خالف المعتزلة لأنه يرى في موقفهم تعطيلاً للصفات فضلاً عن ترادف مفاهيمها، مع أن معنى العلم غير معنى القدرة، وكذلك في الحياة وسائر الصفات، حقاً لقد ذهب المعتزلة لتفسير اختلاف العلم عن القدرة إلى القول باختلاف المعلوم

---

(١) الأشعري: اللمع. ص ٢٨ ـ ٣١ والإبانة عن أصول الديانة ص ٤٦ ـ ٤٧.

عن المقدور، ولكن الأشعري لا يجد ذلك دليلاً كافياً ومن ثم فإنه يلزمهم إمكان القول: يا علم الله اغفر لي، إذ طالما لم تفترق الذات عن الصفات معنى فإنه لا تمايز بين معنى العلم ومعنى أية صفة أخرى، إن إثبات اختلاف معنى كل صفة عن غيرها لا يكون في نظر الأشعري إلا بإثبات هذه الصفات قائمة بالذات(*)، أما قول المعتزلة عالم وعلمه ذاته، قادر وقدرته ذاته فإنما يلزم عنه أن يكون مفهوم الصفتين: العلم والقدرة واحدة وإلا أمكن أن يعلم بقادريته ويقدر بعالميته. ولكن لما لم يكن الأمر كذلك فقد علم أن الاعتبارين مختلفان.

وإن أخذ على المعتزلة أنهم ضيقوا على أنفسهم حين التزموا بموقف الطرف المقابل للتصور المسيحي(**) معتقدين أن التوحيد لا يكون إلّا بإثبات صفات هي الذات، غافلين عن أن الذات تتعلق بالوجود العيني وأن الصفات تتعلق بالوجود الذهني، وأن الاعتقاد أن معنى الصفة غير معنى الذات لا يعني إثبات ذات مجردة عن الصفات وإنما يعني فقط أن الصفة ـ أية صفة ـ ليست عين ذات الموصوف، فالعلم غير العالم، وهي المشكلة التي ظلت تواجه المعتزلة إلى أن قال أبو هاشم بنظريته في الأحوال، ولم يغنهم عن ذلك الدفاع بالقول تارة: اختلاف العلم عن القدرة لاختلاف المعلوم عن المقدور، وتارة أخرى: بنفي أضداد هذه الصفات عنه ـ قولي عالم إثبات علم لله هو ذاته ونفي الجهل عنه، وقولي قادر إثبات قدرة لله هي ذاته ونفي العجز عنه. الأمر الذي أدى إلى اتهامهم بتعطيل الصفات، والحقيقة أنهم أثبتوا الصفات ولكنهم عطلوا معانيها، وإن كان ذلك ما يؤخذ على المعتزلة فإن الأشعري لم يضع حلاً للإشكال، وإنما انتقد الموقف المعتزلي وتحاشى

(*) الصفات قائمة بالذات إذ لا معنى لتصور القدرة الإلهية: منفكة أو مستقلة عن الذات الإلهية: كذلك لا يمكن تصور العلم بمفهوم العلم الإلهي منفكاً أو مستقلاً عن الذات. ولو كان كذلك لأدى الأمر إلى التصور المسيحي حيث انفك أقنوم العلم إذ تجد فيه شخص المسيح.

(**) وقد غفل المعتزلة كذلك عن أن التثليب بما ينطوي على شبهة تعدد ـ إن لم يكن تعدداً ـ لم يلزم عن استقلال الأقانيم عن الجوهر فحسب بل عن تجسد الأقنوم الثاني ـ صفة العلم ـ في شخص المسيح.

التصور المسيحي وترك المشكلة معلقة: صفات لا هي هو ولا هي غيره، قائمة بالذات.

وعلى أية حال لقد قصد المعتزلة التوحيد الخالص، ونظروا إلى الذات الإلٓهية نظرة ماصدقية أو متصلة بالكم فاستبعدوا أي تصور يترتب عليه إثبات صفات مغايرة للذات مفارقة لها، بينما قصد الأشعري إثبات معاني الصفات فنظر إليها نظرة تتعلق بالمفهوم أو المعنى وتتصل بالكيف[1].

جـ : صلة علم الله الأزلي بالمعلومات المحدثة:

يكاد يتبنى الأشعري موقف المعتزلة بصدد صلة علم الله الأزلي بالمعلومات المحدثة، إذ يستوي العلم الإلٓهي بما كان وما هو كائن وما سيكون، فلا يتباين علم الله بالماضي عن علمه بالمستقبل، وبذلك لا مجال للقول بتغير العلم إذا تغير المعلوم من معدوم إلى موجود، لقد أثبت الأشاعرة العلم لما هو موجود، ولكن إذا كان المعلوم الموجود حادثاً وكل ما سوى الله حادث ـ فكيف يكون علم الله بذلك قديماً؟ يصطنع الأشعري الموقف المعتزلي إذ لا انفكاك له عنه بعد إثبات أزلية العلم، فالله يعلم الموجود والمعدوم بعلم واحد قديم، وعلمه بالحادث وقت حدوثه وقبل حدوثه علم واحد، والعلم بأن سيكون هو بعينيه علم بالكون حال الكون، إذ لا تفرقة بين المقدور والمحقق أو بين المنجز والمتوقع، فالمعلومات بالنسبة لعلمه ـ جل شأنه ـ على وتيرة واحدة[2] (*).

---

(1) أدرك أبو جعفر الطحاوي وكذلك أهل السلف ـ ابن تيمية ـ وجه الإبهام في المشكلة وأن الذات تتعلق بالوجود العيني بينما تتعلق الصفات بالوجود الذهني، وأن الصفة ليست عين ذات الموصوف فالعلم غير العالم، ولكن الصفة لا تقوم بذاتها بل بالذات فإذا قلت: أعوذ بالله. فقد عذت بالذات المقدسة الموصوفة بصفات الكمال المقدسة الثابتة التي لا تقبل الانفصال بوجه من الوجوه، وإذا قلت «أعوذ بقدرة الله» فقد عذت بصفة من صفات الله ولم تعذ بغير الله، (أبو جعفر الطحاوي: العقيدة السلفية شرح صدر الدين الحنفي ص ٦٤ ـ ٦٥).

H, Corbin: Histoire de la Philosophie Islamique, p.166

(2) الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٢١٩.

(*) معلومات الله بالنسبة لعلمه على وتيرة واحدة لا فرق فيها بين ماض ومستقبل، منجز ومتوقع =

(د) الصفات الخبرية:

القضية الأساسية لدى أبي الحسن الأشعري بصدد الصفات الخبرية أن حكم كلام الله عز وجل أن يكون على ظاهره وحقيقته ولا يخرج فيها عن ظاهره إلى المجاز إلا بحجة، فإذا كان ظاهر الكلام العموم فليس يجوز أن يعدل بما ظاهره العموم عن العموم بغير حجة[1]، وهكذا تحدد موقفه من إثبات ما أخبر عنه القرآن من يدين ووجه وغيرهما، فقوله تعالى: «لما خلقت بيدي» (بفتح الدال) على ظاهره وحقيقته من إثبات اليدين ولا يجوز أن يعدل به عن ظاهر اليدين إلى ما ادعاه خصومنا إلا بحق[2].

ولكن هل إثبات الصفات يفيد التجسيم؟ يقول الأشعري: قوله تعالى «لما خلقت بيدي» لا يخلو أن يكون معنى ذلك: إثبات النعمة أو القدرة، وهذا ما ينكره وفقاً لمبدأه الذي أعلنه من جريان اللفظ على ظاهره حيث لا حجة في التأويل أو التخصيص تبرر الخروج به عن معناه، وحيث لا قرينة أو دليل، فاللغة لا تجيز التأويل أو التخصيص، أو أن يفيد اليدان الجارحة وذلك هو التجسيم ومن ثم فهو ينفيه، لا يبقى إلا أن يكون معنى قوله تعالى: «بيدي» إثبات يدين ليستا قدرتين ولا نعمتين من جهة ولا جارحتين من جهة أخرى، وإنما يدان ليستا كالأيدي، ومع أن قول الأشعري صريح في نفي التجسيم أو الكيفية (لله يدان بلا كيف) فإن اليدين عنده تدلان على

= ومن ثم لا يتبدل العلم الإلهي ولا يتغير إزاء انتقال من عدم إلى وجود، وليس كذلك الإنسان إذ المستقبل غيب وإن علم بشيء منه فعلمه ظني، ومن ثم كان التغير في العلم الإنساني من جهل إلى علم وكان التغير بالتالي في ذات الإنسان فتغير المعلوم أدى إلى تغير العلم وهذا أدى إلى تغير العالم، وبذلك حل المتكلمون مشكلة صلة العالم الأزلي بالمعلومات الحادثة وهو ما عجز عن إدراكه فلاسفة الإسلام فقاسوا العلم الإلهي على العلم الإنساني وترددوا لإثبات ثبات العلم الإلهي إلى القول بعلمه تعالى بالكليات دون الجزئيات.

(١) الأشعري: الأبانة ص ٣٩.

(٢) المرجع السابق نفس الصفحة.

التثنية(*)، وفي التزامه بما ورد في النص فقد ذهب إلى أن كلتا يديه يمين(**)، هكذا أثبت كل الصفات التي وردت في النص دون تأويل، بل إنه أنكر على المعتزلة تأويل الاستواء بالاستعلاء في قوله تعالى ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ (طه: ٥) وإنما الاستواء فعل أحدثه الله سماه استواء دون علم لنا بكيفيته.

هكذا لا نستطيع أن نقرر أن الأشعري قد التزم بصدد الآيات الخبرية موقفاً وسطاً بين العقل والنقل، لقد شن حملته على التأويلات المجازية للمعتزلة دون التشبيهات الصارخة للمجسمة، حقيقة أنه لا يمكن أن يعد مجسماً أو مشبهاً بعد أن أعلن عبارة «بلا كيف» عقب كل إثبات لصفة خبرية، حتى سمى هو ومن اتبعه في ذلك بـ«البلاكفة»، ولكنه مع ذلك قد هاجم المعتزلة لصالح الحنابلة.

ثالثاً ـ جواز رؤية الله يوم القيامة:

من المسائل التي اهتم بها الأشعري اهتماماً خاصاً لا لأن الشرع قد حسمها، إذ لو كان كذلك لما أنكرت الرؤية فرق كثيرة من المسلمين كالمعتزلة والخوارج والشيعة ـ وخاصة الزيدية ـ وبعض المرجئة، وفي جانب تأكيد الرؤية نجد أهل الحديث والحنابلة فضلاً عن الأشاعرة، وإنما يرجع اهتمام الأشعري إلى أن إمامه الشافعي قد أكد الرؤية كما سبق القول.

قدم الأشعري على جواز الرؤية أدلة سمعية وعقلية في كتابيه «الأبانة» و «اللمع».

أما معتمده الأساسي في أدلته النقلية فقوله تعالى: ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ (القيامة: ٢٢، ٢٣)، وقد نفى أن يكون النظر المقصود في الآية أي معنى آخر غير الرؤية، ونفى على الخصوص معنى الانتظار وهو ما

(*) كان بعض من سبقه من الصفاتية كأبي العباس القلانسي قد أنكر دلالة اليدين على التثنية في قوله تعالى «بل يدان مبسوطتان» لما في ذلك من دلالة حسية.

(**) الآية، والسموات مطويات بيمينه، ولم يرد في الآيات ذكر اليسار أو الشمال.

قال به المعتـزلة (*)، وكذلك في أن يكون مراد الآية إلى نعم ربها وثوابه منتظرة.

واضطر الأشعري إلى تأويل أو تخصيص آيات أخرى ليؤكد الرؤية كقوله تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار...﴾ (الأنعام: ١٠٣) فقد خصص ذلك بالدنيا دون الآخرة(**)، وحين سأل موسى ربه الرؤية أجابه الرب ﴿لن تراني﴾ (الأعراف: ١٤٣) تأول الأشعري هذه الآية، فقوله تعالى: أن العجز من الرائي وليست الاستحالة من قبل المرئي وإلا لقال سبحانه: لست مرئياً، وأن ورود النفي بصيغة «لن» يفيد مجرد النفي دون الاستحالة، ولو كانت الرؤية مستحيلة لما سألها نبي(***)، كذلك تأويل آية أخرى فحين سأل قوم موسى نبيهم ﴿أرنا الله جهرة﴾ (النساء: ١٥٣) عدها الله كبيرة وأخذتهم الصاعقة فذلك في رأيه لتنظر الرؤية في الدنيا دون الآخرة.

واستند الأشعري إلى آيات أخرى ليست صريحة في الدلالة على الرؤية كقوله تعالى: ﴿إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾ (المطففون: ١٥) فإذا كان

(*) ورد النظر بمعنى صريح يفيد الانتظار في آيات: «فنظرة إلى ميسرة» (البقرة: ٢٨) وما حكى عن بلقيس قولها: «فناظره بم يرجع المرسلون» (النمل: ٣٥) فضلاً عن أنه شائع في اللغة يقول الشاعر:

فإن بك صدر هذا اليوم ولي فإن غداً لناظره قريب (القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٢٣٣ وما بعدها).

وينكر القاضي عبد الجبار رداً على الأشعري أن الانتظار يفيد التنغيص أو التكدير، لأن ذلك لا يكون ما دام المنتظر على يقين من وصول ما ينتظره كحال أهل الجنة وهم المقصودون في الآية. هذا ومستند المعتزلة قوله تعالى: لا تدركه الأبصار: فالله عز وجل قد تمدح ذاته بعدم الرؤية ومن ثم فإن في إثبات الرؤية نقصاً في حقه على ما يرى القاضي عبد الجبار، والنظر غير الرؤية إذ النظر في اللغة مجرد شخوص الوجه وتحديث العين فيقال: نظرت إلى الهلال فلم أره. ويقول تعالى: ﴿وتراهم (أي الأصنام) ينظرون إليك وهم لا يبصرون﴾ (الأعراف: ١٩٨) فالآية تثبت النظر وتنفي الرؤية، والنظر بالنسبة للرؤية أو الأبصار كالإصغاء بالنسبة للسمع.

(**) تخلى الأشعري بذلك عن قضيته الرئيسية: أن يكون كلام الله على ظاهره لا يخرجه من العموم إلى الخصوص إلا بحجة ظاهرة حين خصص مراد الآية بالدنيا دون الآخرة دون قرينة أو دليل.

(***) حجة واهية فقد سأل موسى ربه الرؤيا في الدنيا وهي مستحيلة.

الكفار محجوبين فلا بد أن المؤمنين مبصرون(*)، وقوله تعالى: ﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾ (يونس: ٣٦)، فالزيادة في رأيه هي النظر إليه تعالى.

ويبدو أن الأشعري قد التزم بموقف الرؤية معتمداً على رجال الحديث في تأكيدهم صحة قول الرسول عليه السلام: ترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته(**).

أما أدلته العقلية فأغلبها حجج سلبية، إذ ليس هناك ما يمنع عقلاً من رؤية الله يوم القيامة لأن ذلك لا يفيد حدوثه أو تغيير حقيقته أو تشبيهه(***)، أو أن تقتضي الرؤية الجسمية ولا مقابلة للرئي للرائي ولا اتصال الشعاع منه إليه، إنها جائزة دون دلالة على الجسمية أو المشابهة للمخلوقين إذ هي رؤية بلا كيف(****).

وإذ ينفي حجج المعتزلة دون تفنيد مفحم فإنه لا يقدم إجابة حاسمة على اعتراضهم: إذا كانت الرؤية جائزة ألا تكون سائر الإحساسات كذلك وأخصها اللمس؟ ليس في الكتاب الكريم ما يدل على ذلك فضلاً عن أن الرؤية لا تقتضي التماس كما هو الحال في إحساسات كالذوق واللمس، هذا إلى أن ذلك يؤدي إلى حدوث معنى في الباري وذلك غير جائز، ولكن ألا يجوز أن يحدث الله إدراكاً في هذه الإحساسات الثلاثة من شم وذوق ولمس دون حدوث معنى في الباري؟ يعتبر الأشعري أن ذلك جائز، أما بصدد

(*) إلزام لا تقتضيه الآية إذ هم محجوبون عن رحمته

(**) تضامون أي تتزاحمون هذا ويعد المعتزلة هذا الحديث أخبار أحاد وأحاديث الآحاد عندهم تفيد العمل دون الاعتقاد.

(***) يورد الأشعري اعتراضات من عنده لا من خصومه ولا صلة لها بموضوع الخلاف ثم يتولى الرد عليها كقوله أن رؤية الله لا تقتضي حدوثه أو وصفه سبحانه بالظلم أو الجور أو الكذب إذ الحجة الأساسية للمعتزلة أن الرؤية تقتضي الجسمية وإتصاف الجسم بالأعراض كاللون فضلاً عن أنها تفيد المقابلة - أي أن يكون المرئي في جهة تقابل الرائي واتصال شعاع من المرئي للرائي.

(****) لزوم موقف الأشعري إن كان عليه أن يتبنى موقف ضرار بن عمرو، أن الله يرى يوم القيامة بحاسة سادسة يخلقها فينا، ورد المعتزلة على ذلك أنه ليس من دليل سمعي يفيد ذلك.

السمع فإنه كالنظر يؤكده إذ الله متكلم وقد سمع موسى كلامه في الدنيا(*).

وإذا كانت حجج الأشعري على الرؤية لا ترقى إلى مستوى تأكيده لها فذلك لأنه كانت تحكم موقفه اعتبارات ثلاثة:

١ ـ اعتبار منهجي: فمعارضته للمعتزلة ليست مسألة مذهبية فحسب وإنما هي مذهبية ومنهجية، فقد كان عليه أن يتخذ موقفاً مناهضاً لنزعتهم العقلية بعد أن عارض آراءهم، ومن ثم تبنى الأشعري ومن بعده الأشاعرة ما يمكن أن نسميه النزعة الواقعية، يتضح ذلك في قضيته الأساسية في مسألة الرؤية وقد أعلنها صراحة: كل موجود يصح أن يرى، والله موجود فرؤيته إذاً جائزة.

٢ ـ اعتبار فقهي: إذ الرؤية من المسائل التي أكدها إمامه في الفقه: الشافعي.

٣ ـ اعتبار سني: إذ التزم أهل الحديث والحنابلة بموقف الرؤية استناداً إلى حديث صحيح عن الرسول. ترون ربكم يوم القيامة... ومن ثم اعتبر الأشعري القول بالرؤية موقفاً لعقيدة أهل السنة لا يصح الشك فضلاً عن المخالفة فيه.

رابعاً ـ كلام الله (الكلام النفسي والكلام اللفظي):

تعد مشكلة «كلام الله» من أهم المشكلات التي وفق الأشعري في تقديم حل لها، ومن ثم خفت حدتها إن لم تكن قد حسمت فلا نجد ذلك

(*) النزعة العقلية لدى المعتزلة تملي عليهم إنكار الرؤية لإفادتها التجسيم المستعد عن الله تعالى، النزعة الواقعية لدى الأشاعرة تجيز الرؤية لأن كل موجود يصح أن يرى، والنزعة الذوقية لدى الصوفية تؤكد معنى القرب والأنس في الحضرة الإلٰهية والتطلع إلى جلاله والرؤية ببصيرة القلب لا ببصر العين. هذا وقد ذهب أبو الهذيل العلاف وتابعه بعض المعتزلة وعارضه هشام الفوطي وعباد بن سليمان إلى رؤية الله بالقلب (مقالات الإسلاميين جـ١ ص ٢٦٥) لا متابعاً الصوفية وإنما الرؤية القلبية هي تمام معرفته جل شأنه معرفة ذوقية يقصر عنها العقل البشري في هذه الدنيا إذ لا تحيط به الأفهام.

الصراع العنيف الذي كان بين المعتزلة والحنابلة، حقيقة أنه ليس أول من بين الكلام النفسي والكلام اللفظي، فالحلول الحاسمة لا تظهر فجأة، وإنما نجد بذور هذا التمييز لدى الإمام أبي حنيفة. غير أنه منذ الأشعري حسم الصراع الدائر حول خلق القرآن.

غير أنه يتعذر أن نلتمس تمييزاً بين الكلام النفسي والكلام اللفظي في كتابه «الإبانة» الذي ألفه عقب التحول حيث يحكم آراءه العداء الشديد للمعتزلة، ومن ثم يبدو كما لو كان يشارك الحنابلة الرأي في القول بقدم القرآن، إنه يقول: ولا يجوز أن يقال إن شيئاً من القرآن مخلوق لأن القرآن بكماله غير مخلوق، ثم يكاد يقتفي أثر الإمام أحمد بن حنبل فيما ساقه في كتابه «الرد على الجهمية»، إذ القضية الأساسية التي استند إليها الأشعري في كتابه «الإبانة» ليهدم بها القول بخلق القرآن: إن كل حي فهو متكلم، فإذا كان الله حياً بحياة قديمة فهو لا بد متكلم بكلام قديم، ومن لا يتصف بالكلام فهو متصف بضده من الخرس والعمى والسكوت ـ تعالى الله عن ذلك ـ فالله متكلم بكلام قديم، لا نجد أثراً للتمييز بين الكلام النفسي والكلام اللفظي، حقيقة أنه يصل بين الكلام والعلم وذلك ينطوي على إشارة إلى الكلام النفسي حين يقول: إذا كان غير جائز أن يوصف الله بغير العلم ـ أي الجهل ـ فكذلك غير جائز أن يوصف بغير الكلام، فكما أنه لم يزل عالماً فإنه لم يزل متكلماً، غير أنه حين يعرض لاعتراض المعتزلة: حدثونا عن اللفظ بالقرآن فإنه لا يرد رداً صريحاً متعللاً بتبرير لغوي: لا يجوز أن يقال إنه كلام ملفوظ لأن العرب تقول لفظت باللقمة من فمي بمعنى رميتها، وكلام الله غير ملفوظ به، ثم يؤكد القول إنه لا يجوز أن يقال إن شيئاً من القرآن مخلوق لأن القرآن بكماله غير مخلوق، ويسوق نفس أدلة الحنابلة النقلية والعقلية على السواء، كقوله تعالى: ﴿ألا له الخلق والأمر﴾ (الأعراف: ٥٤) والقرآن أمره والأمر غير الخلق، فهو ليس خلقه، وقوله تعالى: ﴿قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً﴾ (الكهف: ١٠٩) للدلالة على أن كلام الله لا يتناهى ومن ثم فهو أزلي..

ومن المعلوم أن المعتزلة قد ذهبوا إلى أن معنى وصف الله بأنه متكلم أنه فعل أحدثه في غيره، وأن موسى حين كلمه ربه من تجاه شجرة وفقاً لقوله تعالى: ﴿فلما أتاها نودي من شاطىء الواد الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة أن يا موسى أني أنا الله رب العالمين﴾ (القصص: ٣٠) ولكن الأشعري إذ يقول بقدم كلام الله وقيامه به يرفض صدور الكلام من تجاه شجرة وإلّا لزم المعتزلة في رأيه نسبة الكلام إلى الشجرة لا إلى الله، إنه لا يجوز أن يخلق الله كلامه في بعض المخلوقات لأن هذا يوجب أن ذلك المخلوق متكلم له، ويستحيل أن يكون كلام الله عز وجل كلاماً للمخلوق(١).

ويؤول الأشعري الآيات التي تفيد أن القرآن محدث كقوله تعالى: ﴿وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث﴾ (الأنبياء: ٢) فالمقصود بالذكر في رأيه كلام الرسول لا كلام الله.

خلاصة القول أنه لا يمكن أن نستدل من «الأبانة» إلا أن الأشعري قد اقتفى أثر الحنابلة فقال بقدم كلام الله وأن القرآن غير مخلوق، وإن كنا نجد له هذا النص الهام الذي يعد مدخلاً للتمييز بين ما هو قديم وما هو حادث في القرآن: القرآن في اللوح المحفوظ لقوله تعالى: ﴿بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ﴾ (البروج: ٢٢) وهو في صدور الذين أوتوا العلم لقوله تعالى: ﴿بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم﴾ (العنكبوت: ٤٩) وهو متلو بالألسنة لقول الله ﴿لا تحرك به لسانك﴾ (القيامة: ١٦)، فالقرآن مكتوب في مصاحفنا في الحقيقة، محفوظ في صدورنا في الحقيقة، متلو بألسنتنا في الحقيقة، مسموع لنا في الحقيقة إذ يقول تعالى: (فأجره حتى يسمع كلام الله)(٢) (التوبة: ٦).

---

(١) الأشعري: الأبانة ص ٣١.

(*) خلط واضح بين اللاتناهي في الكم ـ أي الله عالم بعلم لا يتناهى ـ كما تدل عليه الآية وبين اللاتناهي في الزمان ـ بالنسبة لكلام الله ـ وهو المطلوب إثباته لتأكيد القول بقدم القرآن.

(٢) الأشعري: الأبانة ص ٣٠.

فالقرآن أو بالأحرى كلام الله يطلق على أكثر من نحو واحد، فليس حال الكلام في اللوح المحفوظ هو نفس حاله أو صفته حين يكون في المصاحف مكتوباً أو على الألسن متلواً أو في الأذان مسموعاً، وإنما يطلق كلام الله على نحوين: الكلام النفسي القديم المتعلق بالعلم وهو القائم بذات الله، والكلام المكون من حروف وأصوات وهو الحادث، ولم يكن المعتزلة يميزون هذا التمييز مستندين إلى أن الكلام أمر ونهي وخبر واستخبار، وأن الأمر يقضي أن يتوجه الخطاب فيه إلى مأمور كما يتوجه النهي إلى من ينهى. أما الخبر فهووصف لحادث وكل ذلك محدث، على أن الأشعري لا ينظر إلى موضوع الخطاب وإنما إلى العلم الذي يشتمل عليه الخطاب، فسواء أكانت الآيات أمراً أم نهياً أم خبراً أم استخباراً فذلك كله يرجع إلى صفة واحدة لله هي صفة العلم، وكما أن العلم واحد وإن تعلق بما هو واجب أو جائز أو مستحيل، كذلك الكلام النفسي يدل على معنى واحد قائم بالله قديم وإن تعلق بأمر أو نهي أو خبر أو استخبار، وكما أن علمه واحد مع كثرة المعلومات، وقدرته واحدة مع تعدد المقدرات، وإرادته واحدة قديمة مع حدوث المرادات، وكذلك كلامه فإنه واحد مع تعدد متعلقاته، أزلي لأن نسبة الأزلية إلى عموم متعلقاتها واحدة، يقول الشهرستاني معبراً عن رأي الأشعري: إن الكلام له صفة واحدة لا خاصية واحدة ولخصوص وصفها حد خاص، أما كونه أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً فهي خصائص للكلام وليست أقساماً له، كانقسام العرض إلى أصنافه المختلفة (لون ـ طعم ـ رائحة...) أو الحيوان إلى أنواعه المتميزة[1].

ولكن ما زال للمشكلة جانب معلق، كيف يتوجه الخطاب بكلام الله

(*)لعلنا في العصر الحديث أقدر على فهم حجة المعتزلة: أننانسمع صوت مقرىء القرآن أو غيره من المذياع ولا ننسب التلاوة إلى المذياع وإنما إلى المقرىء. فسماع كلام الله آتياً من تجاه شجرة لا يعني أن ينسب كلام الله إلى الشجرة إلا إن صح أن ننسب التلاوة إلى المذياع.

(١) الشهرستاني: نهاية الاقدام في علم الكلام ص ١٩١.

الأزلي إلى موجود محدث؟ هل يجوز أن يتوجه كلام قديم إلى كائن محدث؟ حقيقة للمشكلة نظائر وقد سبق للمعتزلة أن عالجوها وكلها تتعلق بصلة الأزلي بالحادث أو اللامتناهي بالمتناهي: تعلق علم الله الأزلي بالمعلوم الحادث، تعلق القدرة القديمة اللامتناهية بالمقدورات المتناهية، ولكن المشكلة في الكلام تختلف لأن الكلام موجه إلى مخاطب كان قبل خلق الله إياه عدماً فهل يجوز أن يتوجه الخطاب إلى معدوم؟ أدرك ابن كلاب ذلك فذهب إلى عدم جواز توجيه الخطاب للمعدوم، ومن ثم فإن كلام الله في الأزل لا يتصف بكونه أمراً أو نهياً أو خبراً أو استخباراً إلا عند وجود المخاطبين[1]، ولكن الأشعري ينظر إلى الكلام من حيث دلالته على العلم الأزلي، فهو على صفة واحدة وإن تعلق بأنحاء متعددة أو توجه إلى مخاطبين محدثين، فالله آمر بأمر قديم، ناه بنهي قديم لأنه تعالى مالك والملك من له الأمر والنهي.

والألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء دلالات على الكلام الأزلي، والدلالة مخلوقة محدثة والمدلول قديم أزلي، إذ الفرق بين القراءة والمقروء والتلاوة والمتلو كالفرق بين الذكر والمذكور، فالذكر محدث والمذكور قديم. كذلك الكلام صفة لله قائمة به قديمة، أما العبارة سواء أكانت في المصاحف مسطورة أم على الألسن متلوة أم في الأذان مسموعة فهي من الإنسان ومن ثم فهي محدثة.

ولكن إذا كان الكلام يشير إلى معنيين: المعنى النفسي القائم بالله وهو قديم والتعبير اللفظي من الإنسان وهو محدث، فأي المعنيين أولى بأن يتصف باسم الكلام؟ نحن بصدد كلام الله، ولتأكيد نسبته إلى الله لا بد من تأكيد جانب المعنى أو بالأحرى الكلام النفسي، فالكلام كما يقول الأشعري صفة لمن قام به الكلام لا من نطق بالكلام، ولا يطلق الكلام على العبارات المشتملة على ألفاظ ـ مكتوبة أو مقروءة أو مسموعة ـ إلا على سبيل المجاز أو

---

(١) المرجع السابق: ص ٣٠٤.

الاشتراك اللفظي، ومن ثم فإن المقصود بالكلام هو الكلام النفسي قبل الكلام اللفظي، ذلك الكلام المتعلق بعلم الله القائم بذات الله، ذلك أدل على صفة الكلام وأجل في حق القرآن بوصفه وحياً من الله وأدق في التمييز بين كلام الله وكلام البشر، أنه الكلام الذي ليس بصوت ولا حرف بل هو معنى قائم بالله لا يتغير بتغير العبارات ولا يختلف باختلاف الألفاظ وهو المراد إن وصف كلام الله بالقدم.

بقي بعد ذلك التساؤل، لماذا شغلت مشكلة «كلام الله» كل هذا الاهتمام من تفكير المسلمين، ولماذا احتلت المكانة الأولى من بين مشكلات الكلام حتى اشتق اسم العلم منها؟ وكيف تسبب شقاقاً بل صراعاً بين المعتزلة والحنابلة؟ ولماذا أرادها الفريق الأول عقيدة للناس أن يؤمنوا بحدوث كلام الله؟ ولماذا وقف لهم الفريق الثاني هذا الموقف الصلب من القول بقدمه لا يحيدون عنه؟ لقد سبقت الإشارة إلى خشية المعتزلة، وهي خشية لا مبرر لها - أن يقول المسلمون في القرآن مقالة المسيحيين في المسيح - ولكن لمشكلة «الكلمة» تاريخ بعيد سابق على قيام المسيحية، ومن ثم فإنه ينبغي ألا تحصر المشكلة بين المسيحية والإسلام أو بين المعتزلة والحنابلة، وإنما جاء الإسلام ليواجه سجلاً متراكماً لمعنى «الكلمة» يمتد من هيرقليطس إلى المسيحية.

قصد هيرقليطس من الكلمة Logos القوة العاقلة المنبثة في جميع أنحاء الكون وليس العالم المرئي إلا جانباً رمزياً ظاهراً يختفي وراءه النصف الآخر من حقيقة الكون، هذه الحقيقة هي الروح المقدسة للعالم المتجلية في الدورة اللامتناهية من الحياة والموت وفي التغير المستمر في ظواهر الكون، فاللوجوس يهيمن على كل شيء كاف لتفسير كل شيء، إنه نظام العالم والانسجام الخفي في الوجود[١].

---

(١) Eney of. Religion and Ethics, vol.6,p.717 Art Logos.

واستخدم اللفظ بمعنى مشابه تحت اسم العقل أو النوس Nons في فلسفة أنكاغوراس.

وتطورت الفكرة في الفلسفة الرواقية إذ قصدوا بها العقل الكلي والمدبر للكون، وقد ميزوا بين العقل الكامن (أو بالقوة) وبين العقل الظاهر (أو بالفعل) المتجلي في الموجودات، وقد أصبح لهذا التمييز تأثير على كل من الفلسفتين اليهودية والمسيحية من حيث أن اللوجوس في الفلسفة الرواقية ليس إلا الفكر الباطن الذي يتخذ طريقه إلى الخارج بالكلمة، وقد استخدم كل من فيلون اليهودي والآباء المسيحيين «الكلمة» بنفس هذه التفرقة بين الحكمة أو العلم وبين الكلمة أو اللفظ، وقد وصفها فيلون بأوصاف متعددة فسماها: الواسطة بين الله والعالم ـ الموجود الذي خلق آدم على صورته ـ حقيقة الحقائق، ولم يكن بحث اللاهوت اليهودي في «الكلمة» مجرد امتداد لبحث مسائل الفلسفة اليونانية إذ ذكر اللفظ في التوراة بما يفيد كلمة الله التي بها كان العالم، وقد أشار اليهود إليها تحت اسم «ممرا Memra» التي لزمت عنها وفقاً للعهد القديم أفكار الخلق والوحي والعناية، وفي توفيق فيلون بين الدين والفلسفة ـ والفلسفة اليونانية في كثير من معالمها مادية كما أن الروح اليونانية روح تجسيم وتشخيص، فوصفها ـ أي فيلون ـ بأنها الإبن الأكبر للحكمة والإنسان الأول وأول الملائكة، ولكن ذلك كان منه قولاً مجازياً شاعرياً أكثر منه حقيقياً عقائدياً متنسقاً في ذلك مع اللاهوت اليهودي[١].

ثم أصبح «اللوجوس» الابن الأول لله وصورته والروح السارية في العالم والواسطة في خلق العالم وتشخصت الكلمة في صورة المسيح، فبالابن وعن الابن وفي الابن ظهر كل شيء، إنه أول الموجودات في الرسالة الرابعة من رسائل بولس، ويكاد يتفق مفهوم الكلمة في إنجيل «يوحنا» مع ما ذكره عنها فيلون إذا استثنينا أن يوحنا يعني بالكلمة الأقنوم الثاني أو المسيح بينما

---

(١) Ibid. p. 718.

يطلقها فيلون إطلاقاً ولا يحصر مداولها في شخص بعينه[1]، ولا يتصورها متجسدة في إنسان من لحم ودم، غير أن تصور فيلون للوجوس كان شائعاً ومعروفاً لدى كتاب الأناجيل[2].

وكان على الفكر الإسلامي أن يواجه هذا التراث الفلسفي العقائدي الممتد من اليونان إلى المسيحيين عبر اليهود في ضوء ما حدده القرآن من مدلول للكلمة وهو مدلول بسيط يتسق مع دين الفطرة الذي ينأى عن إقحام تعقيدات تصورات الفلسفة في مسائل العقيدة، فلفظ «كن» في قوله تعالى: ﴿وإنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون. . .﴾ (النحل: ٤٩) أو في قوله. . . ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون. . .﴾ (يس: ٨٢) إنما يعبر عن إرادة الله، ومجرد التعبير بـ «كن» كاف لإيجاد الشيء بعد عدمه، أما الكلمة في إشارتها للمسيح في قوله تعالى: ﴿إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته. . .﴾ (النساء: ١٧١) فلا تعني إلا أن المسيح كان بالكلمة (كن مولوداً لمريم دون أب)، قال كذلك قال ربك. . وكان أمراً مقضياً (مريم: ٢١)، فليس عيسى هو كلمة الله بمفهومها المسيحي وإنما هو أثر الكلمة ومخلوقها، فليس عيسى هو «الكن» وإنما كان عيسى «بالكن» إذ «الكن» هو قول الله وأمره الذي به توجد الأشياء[3].

ولقد خشي المعتزلة على العقيدة أن يترسب إليها أثر من آثار العقيدة المسيحية فرأوا أن يلزموا الناس الاعتقاد بحدوث كلام الله وخلق القرآن، وهم في إلزامهم المسلمين بذلك اعتقاداً مخطئون[*] وإن كانوا معذورين إذ بذلك حسبوا أنهم يدفعون عن الدين أثراً من آثار المسيحية، أما أهل السلف

---

(١) د. أبو العلا عفيفي: نظريات الإسلاميين في الكلمة.

(٢) Eucy of Religion and Ethics, vol 6,p.718 Logos

(٣) عمار طالبي: عقائد السلف للإمام أحمد بن حنبل نشر منشأة المعارف ص ٨٣.

(*) إذ لا وجه شبه بين القرآن ـ كلام الله ـ وعيسى ـ كلمة الله ـ في رأي أهل السلف وعلى رأسهم ابن حنبل المرجع السابق ص ٢٤.

فكان من رأيهم تخليص الإسلام من آثار هذا التراث المتراكم عن الكلمة بإبعاد هذه الآراء والمعتقدات عن نطاق أصول الدين، ثم حسم الأشاعرة الأمر حين فرقوا بين الكلام النفسي المعبر عن علم الله وبين الكلام اللفظي المعبر عنه بالعبارات والألفاظ والحروف.

على أن ذلك لا يعني نهاية الإشكال أو أن فرق المسلمين جميعاً قد خلصت تماماً من آثار تراث وإن كان غريباً على الإسلام إلا أنه ممتد عبر القرون، إذ تسربت الكلمة بمفهومها الفلسفي والمسيحي إلى الشيعة الإسماعيلية في صورة الإمامة: الإمام الكوزمولوجي كأثر للرواقية والإمام المعصوم كأثر للمسيحية، كذلك تسللت «الكلمة» إلى التصوف الفلسفي ممثلة في فكرة الحقيقة المحمدية الموجودة قبل الخلق[*].

إن ذكر أصول المشكلة منذ نشأتها ثم تتبع آثارها في الفكر الإسلامي[**] يلقي الضوء على الأهمية التي احتلتها «الكلمة» ـ أو بالأحرى «كلام الله» في علم الكلام.

خامساً ـ نظرية الكسب:

يستند موقف الأشعري من أفعال الإنسان إلى قضية أساسية يرى أن المسلمين قد أجمعوا عليها وهي: ما شاء الله أن يكون كان وما لا يشاء لا يكون[1]، وهذه قضية جعلته ينظر إلى مشكلة الجبر والاختيار من زاوية المشيئة الإلهية لا من زاوية التكليف والجزاء.

(*) ترديد الصوفية للحديث: كنت نوراً وآدم بن التراب والماء. وتسللت الفكرة إلى إحدى العبارات التي زيدت على الأذان: يا أول خلق الله، وذلك تزيد أو حشو في الاعتقاد

(**) المقال القيم للمرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي: نظريات الإسلاميين في الكلمة وإن كنت لا أوافق أستاذنا على قوله وجود التثنية بين الذات والصفات لدى الأشاعرة أو أنهم اقتربوا من الفكر المسيحي لأن الأشاعرة وإن أنكروا وحدة الذات والصفات لدى المعتزلة فإنهم لم يذهبوا إلى القول بمغايرتها على نحو يسمح بتجسد إحدى الصفات ومن ثم استقلال المسيح (الإنسان المتجسد) عن الجوهر الإلهي كما هو تصور المسيحية.

(١) الأشعري: الأبانة ص ٤٤.

وقد هاجم الأشعري موقف المعتزلة من المشكلة: إنكم زعمتم أنه قد كان في سلطان الله عز وجل الكفر وهو لا يريده، وأراد أن يؤمن الخلق أجمعين فلم يؤمنوا، فقد وجب على قولكم أن أكثر ما شاء الله أن يكون لم يكن وأكثر ما شاء الله أن يكون كان، لأن الكفر الذي كان ـ وهو لا يشاء الله عندكم ـ أكثر من الإيمان الذي كان وهو يشاء ـ وأكثر ما شاء الله أن يكون لم يكن... لقد جعلتم مشيئة الله أنفذ من مشيئة رب العالمين، لأن الكفر أكثر من الإيمان وكثيراً مما شاءه إبليس أن يكون كان.

ولقد ذهبتم أنه لا يريد السفه إلا سفيه، فلو أراد الله أن يقع في العالم من شر لكان سبحانه سفيهاً، ولكن كما أن الله يريد الطاعة من غيره ولا يسمى مطيعاً فكذلك يريد السفه ولا يسمى سفيهاً.

وإذا كان الله كما وصف نفسه «فعال لما يريد» ووقع في ملكه ما لا يريد، لكان ذلك عن سهو وغفلة وهو محال عليه إذ هما لا يتفقان وصفة العلم التي يتصف بها الباري، فما دام قد خلق الكفر والمعاصي فهو لا بد مريد لها، لأنه لا يجوز أن يخلق ما لا يريد.

وإرادة الله كعلمه وكما أنه يعلم جميع المعلومات فلا يجوز أن يحدث في الكون ما لا يعلمه الله ـ كي لا يتصف الله بالجهل ـ كذلك لا يجوز أن يقع شيء على غير إرادته حتى لا ينسب إليه تعالى السهو والغفلة أو أن يوصف بالعجز والضعف، فكما لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، كذلك لا يخرج عن قدرته شيء، فالله مريد لكل ما هو واقع في العالم خيراً أو شراً.

هكذا التزم الأشعري بموقف المعارض للمعتزلة في حرية الإرادة دون المجبرة في قولهم بالجبر، على أن ذلك لا يعني أنه ناصر القائلين بالجبر، إذ فرق بين الأفعال الاضطرارية والأفعال الاختيارية، الأولى تقع من العباد وقد عجزوا عن ردها والثانية يقدر عليها العباد غير أنها مسبوقة بإرادة الله حدوثها واختيارها، وبهذه المقدرة الحادثة يكتسب الإنسان أفعاله، فالفعل المكتسب هو

المقدور بالقدرة الحادثة، فإذا أراد العبد الفعل وتجرد له ـ أي لم يشغل نفسه بفعل سواه ـ خلق الله له في هذه اللحظة قدرة على الفعل مكتسبة من العبد مخلوقة من الرب، فيكون الفعل خلقاً وإبداعاً وإحداثاً من الله وكسباً من العبد لقدرته التي خلقها الله له وقت الفعل، فالحركتان الاضطرارية والاختيارية وقعتا من جهة الله خلقاً وهما يفترقان في باب الضرورة والكسب، ولكنهما يستويان في باب الخلق[1]، وإذا كان الله قد خلق فينا القدرة على الفعل فهو على هذه أقدر، كما أنه إذ خلق فينا القدرة على العلم فهو به أعلم، وحركتا الاضطرار والاختيار موقوفتان على اختياره تعالى فإن اختارهما كانتا وإن لم يخترهما لم يكونا. ويعترض المعتزلة... أنه إذا كان الحكم في الحركتين واحداً وتتوقف الحركتان على إرادته تعالى فلماذا اختلفت التسمية؟ ويرد الأشعري: ليس من الضروري أن تنسب إلى الله الأفعال التي يخلقها لغيره فهو يخلق الحركة ولا يسمى متحركاً(*) لأنه خلقها حركة لغيره، وإنما يسمى العبد متحركاً كذلك يخلق الله أفعال العباد ويكون الأخير مكتسباً لها.

وليس أدل على أن الأفعال مخلوقة لله، وأن الله هو الفاعل الحقيقي لها، وما الإنسان إلا مكتسبها من أنه لو كان الإنسان هو الفاعل حقاً لأفعاله لأتت على نحو ما يشتهيه ويقصد، يريد الكافر أن يكون كفره حسناً صواباً ويريد المؤمن ألا يكون في إيمانه مجهداً ـ حفت الجنة بالمكاره ـ ولكن الأمور لا تسير على ما يشتهي المؤمن ويقصد الكافر، ولما كان الفعل لا يحدث حقيقة إلا من محدث أحدثه قاصداً إليه فقد وجب أن يكون محدث الفعل هو الله رب العالمين[2].

وهكذا يؤدي قول الأشعري إلى أن الله هو الذي قضى المعاصي

---

(١) الأشعري: اللمع ص ٩٨.

(*) تستند معظم استدلالات الأشعري على التشبيهات أو قياس التمثيل وهو أضعف أنواع الاستدلال فضلاً عن اشتماله على مغالطات فالذي يخلق الحركة يسمى محركاً لا متحركاً.

(٢) المرجع السابق ص ٣٨ ـ ٣٩.

وقدرها بأن خلقها وكتبها وأخبر عن كونها فيكون كفر الكافر بقضاء الله وقدره ولم يحدث الكافر لنفسه الكفر، ولكن الأشعري يتراجع عن مذهب الجبر المحض وإن أدى مذهبه إلى ذلك فيذهب إلى أنه لا يصح أن يقال إن الله رضي للكافرين بالكفر لأن الله نهانا عنه وإنما نطلق القول فنقول بالرضا بقضاء الله وقدره[1].

ويتضح موقف الأشعري بالرد على سؤالين:

١ ـ هل الاستطاعة تسبق الفعل أم تصاحبه؟

٢ ـ هل تكون القدرة قدرة على الفعل وضده أم قدرة على الفعل فقط؟

أما الاستطاعة فهي عند الأشعري مصاحبة للفعل لأنها عنده عرض، لا يبقى زمانين، ومن ثم فإن الله يخلق الاستطاعة في العبد عند قيامه بالفعل، ولكن أليست الاستطاعة راجعة إلى أحوال الإنسان من صحة البنية وسلامة الجوارح اللازمة لأداء الفعل وهذه ملازمة للإنسان قبل الفعل وعنده؟ لا يشترط الأشعري هذه الأحوال وإنما يقترن وجود الفعل بوجود الاستطاعة.

وينفي الأشعري أن تكون القدرة على الشيء وضده، لأن من شرط القدرة الحادثة وقت الفعل أن يلزم في وجودها وجود مقدورها، إنه لو قدر الإنسان على الشيء وضده لكان معنى ذلك في رأيه أنه يجب وجودهما(*) معاً في وقت واحد، وبذلك يكون الإنسان مطيعاً عاصياً في وقت واحد.

لماذا لا ينسب الفعل صراحة إلى الله بعد ذلك ما دام هو الخالق الفاعل المحدث له؟ يرد الأشعري أن الفعل المكتسب لا يسند إلى الله مع أنه خالق له إذ لا يضاف إلى الموجد ما يضاف إلى المكتسب، فالعبد كاتب أو قائم أو قاعد مع أن الله خلق له ذلك وأراده، لأن الله يريد الفعل خلقاً ويريده العبد كسباً، فجهتا الإرادة مستقلتان ومن ثم جاز اجتماعهما جميعاً على مراد واحد من غير تعارض.

(١) المرجع السابق ص ٤٦ ـ ٤٧.

ويستدل الأشعري على خلق الله لأفعال الإنسان بقوله تعالى ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ (الصافات: ٩٦) ولكن في ذلك خروجاً بالآية عن معناها، فآيات القرآن تفسر في ضوء ما قبلها وما بعدها، والآية التي قبلها استنكار من إبراهيم لعبادة قومه الأوثان ﴿أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون﴾ أي أن الله خلقكم وخلق ما تنحتون من حجارة(*).

وكان أولى بالأشعري أن يستدل بالآيات القرآنية التي ذكر فيها لفظ الكسب، ولنستعرض بعض هذه الآيات لنستدل منها إذا كانت تتسق مع مفهوم الكسب في نظريته أم لا؟ هل هي تشير إلى تأكيد خلق الله لأفعال الإنسان أم إلى مسؤولية الإنسان عن أفعاله ومحاسبته عليها؟ فإن كانت الأولى كان معنى ذلك اتساق نظريته مع مفهوم القرآن للكسب، وإن كانت الثانية فمعناه أنه التمس لفظاً في القرآن وجعله علماً على نظريته بعد أن وضعه في غير موضعه.

﴿بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار﴾. (البقرة: ٨١)

﴿ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم﴾ (البقرة: ١٤١)

﴿أولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب﴾ (البقرة: ٢٠٢)

﴿ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون﴾ (البقرة: ٢٨٦)

﴿ومن يكسب إثماً فإنما يكسبه على نفسه﴾ (النساء: ١١١)

﴿إن الذين يكسبون الإثم سيجزون بما كانوا يقترفون﴾ (الأنعام: ١٢٠)

﴿فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون﴾ (الأعراف: ٣٩)

(*) سياقا حديث إبراهيم مع قومه لا ينطق بمشكلة خلق الأفعال وإنما عبادة الأصنام، وهو يحتج عليهم بأن الله خلقكم وخلق الحجارة التي عملتم منها الأصنام ولو كانت الآية تعني أن الله خلقكم وخلق أعمالكم لكانت عذراً لهم حين يعبدون الأصنام ولكانت حجة لهم لا عليهم.

﴿ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون﴾ (الأعراف: ٩٦)

﴿ليجزي الله كل نفس ما كسبت﴾ (إبراهيم: ٥١)

﴿ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس﴾ (الروم: ٤١)

﴿وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم﴾ (الشورى: ٣٠)

﴿فأصابهم سيئات ما كسبوا﴾ (الزمر: ٥١)

﴿كل امرىء بما كسب رهين﴾ (الطور: ٢١)

﴿ما أغنى عنه ما له وما كسب﴾ (المسد: ٢)

آيات كلها تؤكد جانب نسبة الفعل إلى الإنسان ومن ثم مسئوليته عنه ومحاسبته على ما كسب أو اكتسب أو فعل، ليس غريباً إذن أن لا يلجأ الأشعري إلى الاستشهاد بآية منها لأنه لا يتسق مفهومها مع ما يعنيه من نظريته في الكسب(*).

والواقع أن الأشعري لم يكن يحدوه تقديم حل لمشكلة الجبر والاختيار فيتخذ فيها موقفاً وسطاً، وإنما اهتم بمعارضة المعتزلة وتفنيد رأيهم في حرية الإرادة، ومن ثم فإن نظريته قد لقيت معارضة لا من المعتزلة فحسب بل من دوائر أهل السنة، ومن المعاصرين له من ممثلي المواقف المعتدلة بين العقل والنقل مثل أبي جعفر الطحاوي وأبي منصور الماتريدي، وعدل فيها خلفاؤه من الأشاعرة ولم يوافق عليها الرازي واعتبرها صورة مقنعة من الجبر، كذلك انتقدها ابن تيمية، ولو أنه بعد أن قال باستقلال الإرادتين: إرادة الله وإرادة الإنسان أكد الإرادة الثانية من أجل التكليف والحساب كما أكد الإرادة الأولى

(*) أما قوله تعالى: ﴿لا يقدرون على شيء مما كسبوا﴾ (البقرة: ٢٦٤) فلا تفيد نفي القدرة وإنما تعني أن الذين يبطلون صدقاتهم بالمن والأذى - كما هو أول الآية - لا ينتفعون بشيء مما فعلوا (المصحف المفسر لفريد وجدي ص ٥٦) كذلك قوله تعالى: ﴿لا يقدرون مما كسبوا على شيء﴾ (إبراهيم: ١٨) أي لن يجدوا مما كسبوا في دنياهم شيئاً يوم القيامة (المصحف المفسر: ص ٢٣٢).

من حيث الخلق والمشيئة لأمكن أن تكون نظريته أكثر اعتدالاً وأبعد عن الميل إلى القائلين بالجبر وأقرب إلى أن تكون وسطاً بين الجبر والاختيار.

إمكان تكليف ما لا يطاق:

يتسق رأي الأشعري فيها مع رأيه في الكسب، فإذا كان الله قد أراد الشر والشرك وشاء وجودهما فإنه لا يقبح منه شيء البتة، ومشيئة الله مطلقة ولا يسأل عما يفعل، فجائز منه أن يعاقب على الذنب الصغير بالعقاب الكبير، وأن يعذب المؤمنين وأن يثبت الكافرين وأن يؤلم الأطفال في الآخرة ولا توصف هذه الأفعال منه ـ إن وقعت ـ بأنها ظلم، والله لا يفعل ذلك لأنه صادق في خبره بثواب المؤمنين وعقاب الكافرين، وقوله يدخل في باب الإخبار والتقرير ومن ثم الإمكان والجواز لا الوجوب والضرورة، يريد الأشعري أن يهدم مبدأ المعتزلة في الوجوب على الله إذ لا يجب على الله شيء ولا يستحيل عليه شيء(*).

وجائز أن يكلف الله الناس ما لا يطيقون، غير أنه يفرق بين نوعين من التكليف: ما يعجز عنه العبد لعدم القدرة أصلاً عليه لأنه كتكليف الكفيف أن يبصر وهذا ما لا يكلف الله به، أما ما لا يستطيع العبد فعله لأنه اختار ضده وصرف الجهد عنه فجائز التكليف به، وذلك يتسق مع رأيه في الاستطاعة أنها قدرة على الفعل دون ضده، إذ العبد عنده مجبور على ما اختاره وذلك هو الجبر الاختياري، ويستشهد الأشعري بقوله تعالى ﴿ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به﴾ (البقرة ٢٨٦) فلو لم يكن التكليف بما لا يطاق جائزاً(**)

(*) ولكنه إذ أراد أن يهدم مبدأ الوجوب على الله فقد فتح باب التشكك فيما أخبر الله عنه بثواب الطائعين وعقاب العاصين، لم يرد الأشعري أن يخضع الفعل الإلهي لتقييمات الأخلاق إذ لا يوصف الفعل الإلهي بالظلم في حالة افتراض تعذيب الأطفال وعقاب الأنبياء ولكنه تجاهل أن الفعل الإلهي وصف بالعدل وبالحكمة وهما من المعايير الأخلاقية.

(**) تجاهل الأشعري أن أول الآية صريحة في عدم التكليف: «لا يكلف الله نفساً إلا وسعها»، وتجاهل مبدأه الذي أعلنه في خصومته للمعتزلة أن يكون كلام الله على ظاهره لا يخرجه من =

لما دعوا الله ألا يحملهم أياه.

مرة أخرى تجاهل الأشعري صدر الآية، فأولها وفقاً لرأيه مع أنه عارض المعتزلة على انتهاجهم منهج التأويل.

وإذا جاز أن يكلف الله ما لا يطيقون فقد أجاز أن يؤلم الأطفال في الآخرة إن ذلك واقع فعلاً لأطفال الكافرين يوم القيامة إغاظة لآبائهم! متجاهلاً أن «لا تزر وازرة وزر أخرى» فذلك منه عدل لأن مفهوم العدل عنده هو التصرف في الملك كما يشاء، ولأنه مالك فليس فوقه من يرسم له الرسوم ويحدد له الحدود ولا من يبيح له شيء أو يحظر عليه شيء، فإذا كان هذا هكذا لم يقبح منه شيء[1].

الإيمان:

الإيمان عند الأشعري هو التصديق دون العمل، ومن ثم فهو يعارض المعتزلة في اشتراطهم العمل لاكتمال الإيمان كما يعارضهم في المنزلة بين المنزلتين باعتراض شكلي أكثر منه موضوعي، إذ لا يجوز أن يقال إن فاعل الكبيرة لا مؤمن ولا كافر[2]، وإنما الفاسق من أهل القبلة مؤمن بإيمانه فاسق بفسقه وكبيرته، وإذا كان الفاسق مؤمناً قبل فسقه بتوحيده فحدوث الزنا بعد التوحيد لا يبطل اسم الإيمان الذي لم يفارقه.

= العموم إلى الخصوص إلا بحجة ظاهرة، فالآية تفيد العموم، أما القصد من الدعاء فحسب ما ورد في التفسير: ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا من العذاب عاجلاً أو آجلاً، أو ربنا ولا تحملنا من العبادات ـ كالصلاة خمسين صلاة في اليوم والليلة كما كانت ستفرض على المسلمين ـ وإن كان الله لا يكلف أحداً ما لا يطيقه أو ربنا ولا تشدد علينا إن ضيقنا على أنفسنا كما ضيق بنو إسرائيل على أنفسهم في طلب أوصاف البقرة فشدد الله عليهم جزاء عنادهم (راجع مجمع البيان للطبرسي جـ ص٣٩١).

(١) الأشعري: اللمع ص ٧٠ وما بعدها.

(٢) المرجع السابق ص ٢٠.

ومع ذلك يـرى الأشعري أنـه لا يستحق اسم «المؤمن» من اعتقد تقليداً، وإن كان بطبيعة الحال لا يسمه مشركاً ولا فاسقاً، وإنما اشترط لصحة الإيمان أن يعرف الحق معتقداً بالتوحيد والنبوة وحدوث العالم.

وإذا كان الأشعري قد وافق المعتزلة في عدم جواز الإيمان بالتقليد، وفي ذلك تسليم منه بدور العقل في الاهتداء إلى الإيمان فذلك لأن القرآن قد أدان المشركين في تبرير شركهم بقولهم: «هذا ما وجدنا عليه آباءنا» ومن ثم أصبح التقليد من قرائن الشرك الذي يجب أن يبرأ ويتبرأ منه من وصف باسم الإيمان.

تعقيب:

هذه خلاصة آراء أبي الحسن الأشعري الذي إليه انتسب الخلف من أهل السنة والجماعة وهم يشكلون غالبية المسلمين، وهي آراء في أغلبها لا تسمح بأن تصبح عقيدة راسخة لجمهور المسلمين على مدى السنين والقرون إلى حد أن يتهم من خالفه بأنه من أهل الأهواء والبدع، فلا يمكن أن يكون رأي الدين القول بالكسب أو تكليف ما لا يطاق أو تعذيب أطفال المشركيـن يوم القيامة إغاظة لآبائهم أو أن الإيمان مجرد تصديق، والقول برؤية الله يوم القيامة مسألة خلافية لا يكون المخالف فيهـا مبتدعـاً ولا زائغاً، وإثبـاته الصفات أقرب إلى التجسيم منه إلى التنزيه اللائق بحث جلال الله، حقيقة أنه وفق في تقديم حل لمشكلة « كلام الله »، ولكن لا نعدو الحق إذا قلنا إن آراءه لا تشكل عقيدة أهل السنة يتهم المخالف لها بالزيغ والبدع والضلال، ولكن ما سر الانتصار الساحق لمذهبه وتمكن آرائه لدى جمهور المسلمين حتى انتسب أغلبهم إليه؟ يفسر ذلك بعدة عوامل:

١ ـ أفول نجم المعتزلة: كان التيار جارفاً قبل ظهور الأشعري في العداء للمعتزلة، وبما لموقفهم من المحنة وربما لأنهم أغفلوا العاطفة في آرائهم فلم يستميلوا العامة، بل ربما أثارت بعض أقوالهم مشاعرهم كالقول بعدم جواز

شفاعة النبي لأهل الكبائر، وعدم نفع الدعاء أو الاستغفار أو قراءة القرآن على أرواح الموتى إذ يموت الإنسان ينتهي عمله وإن ليس للإنسان إلا ما سعى(*).

وبعد أن أفل نجم المعتزلة منذ أواخر القرن الخامس فقد خلفوا فراغاً أفسح المجال لظهور فكر معتدل يلتمس سبيل النقل أكثر مما يعتمد على العقل، لأن النقل يورث في القلب قداسة بينما العقل يثير في الفكر جدلاً، والناس فيما يعتقدون يلتمسون القداسة التي تشيع في القلب جلال الدين ويسأمون الفكر الذي ينزع بهم إلى الجدل، ومن ثم عجز المعتزلة كما عجزت كل طائفة تنزع منزع العقل في كل دين أن تجعل من آرائها عقيدة للناس، بل بلغ الأمر ـ وخصوصاً في عصور التدهور ـ أن اتهمت النزعات العقلية في كل دين بالانحراف تحت اسم الهرطقة في المسيحية وأهل الأهواء والبدع في الإسلام.

(*) قوله تعالى: «وأن ليس للإنسان إلا ماسعى» وقوله: «ولا تجزون إلا ما كنتم تعملون» وقول الرسول: «إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له».

يرى أهل السنة أن الإنسان لا يملك إلا سعيه ولكنه مع ذلك جائز أن ينتفع بسعي غيره إن وهبه له كالذي يحج أو يصوم عن قريبه دون أجره.

أما استئجار مقرىء لقراءة القرآن وإهدائه للميت فهذا ما لم يفعله أحد من السلف ولا أوصى به أحد من أئمة الدين ولا رخص فيه. ولم يصح عن أحد الأئمة المشهورين انتفاع الميت بقراءة القرآن عنده. ولو أوصى بأن يعطى شيء من ماله لمن يقرأ القرآن عند قبره فالوصية باطلة. واختلف العلماء في قراءة القرآن عند القبور على ثلاثة أقوال:

١ ـ فمن قال بكراهتها كأبي حنيفة ومالك وأحمد.

٢ ـ ومن قال لا بأس بها كمحمد بن الحسن وأحمد في رواية. استدلوا بما نقل عن عبد الله بن عمر أوصى أن يقرأ على قبره وقت الدفن بفواتح سورة البقرة وخواتمها.

٣ ـ ومن قال لا بأس بها وقت الدفن فقط في رواية عن أحمد.

«شرح الطحاوية في العقيدة السلفية، لصدر الدين بن أبي الحنفي (ت ٧٩٢ هـ) ص ٣٨٨ ـ ٣٩٠.

تعقيب: إذا كان المجمع عليه كراهة قراءة القرآن على الميت فما بال إقامة السرداق وإزعاج الجيران بالميكروفونات وتنافس المقرئين في حسن الصوت. إنها بدعة مكروهة وعادة مرذولة ربما انفردت بها مصر إذ لا أعرف لها نظيراً في بلد عربي أو إسلامي.

٢ ـ منهج الأشعري: التمس الأشعري الحلول الوسطى في القرن الرابع الذي ساده التماس الحلول الوسطى في شتى مظاهر الفكر: في الفقه بين أهل الرأي وأهل الحديث، وفي الشريعة بين الفقهاء والصوفية، وفي الفلسفة بين الفلسفة والدين، فكان لا بد للناس من مذهب بين عقلانية المعتزلة وظاهرية الحنابلة، والناس كما قلنا يريدون ديناً يعتقد ويعتنق لا فكراً للبحث والتأمل، وقد حرص الأشعري على أن يقدم نظرياته مؤكداً التزامه بما قال به أئمة الفقه وعلى رأسهم الشافعي وأحمد بن حنبل، ومن المعلوم مكانة أئمة الفقه لدى المسلمين، بصرف النظر عن حقيقة ما نسبه، إذ لم يكن لهم لنفورهم من الكلام غير آراء متفرقة فيه فضلاً عن أن تمكنهم في الفقه لا يعني بالضرورة صحة آرائهم الكلامية إلى حد تكفير المخالفين، ولكن الأشعري حرص على أن يؤكد إجماعاً بين أوائل المسلمين صحابة وتابعين وأئمة الفقهاء في كل المسائل التي عالجها في الكلام ثم أن يقدم مذهبه موافقاً لهم تابعاً لرأيهم غير مبتدع في شيء: فقضيته الرئيسية التي يستهل بها معظم نظرياته: هذا ما قال به الأئمة وأجمع عليه المسلمون. وهو بهذا قدم مذهبه للناس على أنه عقيدة تعتنق لا فكراً يقتنع به كما كان يفعل المعتزلة، ولكن الناس بعد إجهاد الفكر في آراء لزم عنها مشاحنات وخصومات وعداوات كانوا في القرن الرابع قد جنحوا إلى ما يخلدون إليه من أمر العقيدة، هكذا تهيأت لأبي الحسن الأشعري الظروف وليس الأمر كما صوره أتباعه مجرد انتصار على شيخه في بعض المسائل.

٣ ـ وشخصيات الأشاعرة من بعد: ولكن بم يفسر انتشار مذهبه* دون مذهبي معاصريه من أصحاب الحلول الوسطى: الطحاوي والماتريدي؟

(*) يفسر الأستاذ أحمد أمين المستشار مذهب الأشاعرة بمناصرة دولة السلاجقة للمذهب. والسلاجقة من أهل السنة وقد أعقبوا البويهيين الذين كانوا شيعة، ولكن مناصرة الدولة لا تكفي وليس صحيحاً أن الناس يمالئون الدولة ويعتنقون مذهباً ترضاه وإلا لاعتنق الناس مذهب المعتزلة زمن المأمون، بل أن الأشاعرة قد لقوا اضطهاد السلطان السلجوقي طغرل بك: وقوله لا يفسر سيادة المذهب إلى اليوم.

الواقع أن الفضل في ذلك لا يرجع إلى الأشعري نفسه بقدر ما يرجع إلى ما تهيأ للمذهب من شخصيات كان لها أكبر الأثر في فكر المسلمين بعامة وأهل السنة بخاصة وعلى رأسهم الإمام أبو حامد الغزالي حجة الإسلام الذي يرجع إليه الفضل في توطيد المذهب والتمكين له وتمثيله لرأي الإسلام ثم ابن تومرت مهدي الموحدين الذي مكن لمذهب الأشاعرة بديلاً عن الظاهرية في المغرب.

٢ ـ أبو بكر الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ)

سبقت الإشارة إلى أن الأشعرية وإن كانت نسبتها إلى أبي الحسن الأشعري، فإن فضل بقائها وتمثيلها لجمهور الخلف من أهل السنة إلى اليوم لا يرجع إليه بقدر ما يرجع إلى الأتباع. ويعد الباقلاني(*) من أهم شخصيات

(*) هو أبو بكر محمد بن الطيب محمد، القاضي المعروف بالباقلاني أو ابن الباقلاني ولد بالبصرة وسكن بغداد، سمع الحديث من أبي بكر بن مالك القطيعي، وأبي محمد بن ماسي. وأبي أحمد الحسين النيسابوري، وقد أخذ الفقه على أبي بكر الأبهري، أما علم الكلام فقد درسه على يدي أبي عبدالله بكر بن مجاهد (البصري الطائي) وأبي الحسن الباهلي تلميذي أبي الحسن الأشعري (راجع تبيين كذب المفتري ـ ص ٢١٧) كان مالكي المذهب.

درس الباقلاني ببغداد وكانت له حلقة كبيرة من التلاميذ وقد اشتهر بالقدرة على الجدل وإفحام الخصوم من الشيعة والمعتزلة. وقد عرف بالتطويل في المناظرة إلى حد يتعذر على الخصم أن يجاريه، وكان واسع العلم كثير الحفظ إلى حد أن كان يرد على مصنفات الخصوم دون حاجة إلى الرجوع إلى مؤلفاتهم.

تولى الباقلاني منصب القضاء ولذا عرف بالقاضي ولكن لا يعرف البلد الذي ولي فيه القضاء. بعث به عضد الدولة البويهي في سفارة إلى باسيليوس الثاني إمبراطور بيزنطة عام ٣٧٢ هـ. ذلك أن أحد الثائرين على الإمبراطور (برداس أسكليروس) قد لجأ إلى عضد الدولة ليستعين به على الإمبراطور فبعث الأخير بوفد إلى عضد الدولة الذي أكرم الوفد ثم رد عليه بوفد من أعضائه القاضي أبو بكر الباقلاني إذ أدرك عضد الدولة أن الحديث لا بد أن يصبح مناظرة حول الإسلام والمسيحية، وكان الباقلاني من أعلم رجال عصره بمسائل الخلاف بعامة وبالعقيدة المسيحية بخاصة: وقد جرى بين الإمبراطور ومعه البطريرك وبين الباقلاني حوار طريف عن معجزة النبي بانشقاق القمر وعن شخص المسيح (ابن الله أم عبدالله) وعن معجزاته، لم يجد البطريرك بدأ من أن ينصح الإمبراطور بأن يعجل برحيل الباقلاني ووفد =

المذهب الذين أسهموا في تطويره منهجاً وموضوعاً، وفي ذلك يقول ابن خلدون: وكثر اتباع الشيخ أبي الحسن الأشعري واقتفى طريقته من بعده تلميذه كابن مجاهد وغيره وأخذ عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني فتصدر للإمامة في طريقتهم وهذبها ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء، وأن العرض لا يقوم بالعرض، وأنه لا يبقى زمانين، وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم، وجعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها لتوقف تلك الأدلة عليها، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول ـ فجاءت هذه الطريقة من أحسن الفنون النظرية والعلوم الدينية ـ ثم يذكر ابن خلدون أن صور الأدلة لم تكن ظاهرة في الملة وأنه لو ظهر منها شيء فإنه يأخذ بها المتكلمون لملابستها للعلوم الفلسفية المباينة للعقائد الشرعية بالجملة ومن ثم فقد كانت مهجورة عندهم حتى جاء القاضي أبو بكر الباقلاني[1].

وفي توضيح منهج الباقلاني يقول محققاً[*] كتابه «التمهيد»: أما القيمة الكبرى لعمل الباقلاني[**] فقد كان في التنهيج وفي بناء مذهب الأشاعرة الكلامي والاعتقادي بناء منظماً لا من حيث الطريقة المنطقية الجدلية فحسب بل من حيث وضع المقدمات التي تبنى عليها الأدلة، ومن حيث ترتيب هذه المقدمات بعضها بعد بعض.

ولعل هذا النسق المتكامل في الجدل هو ما جعل ابن تيمية يعده أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الأشعري ليس فيهم مثله قبله ولا بعده، على أنه من ناحية أخرى نجده متهماً من بروكلمان، أنه أدخل في علم الكلام أفكاراً

= المسلمين حتى لا يفتتن به النصارى (تخرج العراقي عن بلدك من يومك إن قدرت وإلا لم آمن الفتنة به على النصرانية) راجع المحاورات وحجج الباقلاني بكتاب التمهيد في ذيل التحقيق ص ٢٤٣ ـ ٢٥٩.

(١) «ابن خلدون» المقدمة ص ٣٢٦.

(*) المرحوم الأستاذ محمود محمد الخضيري والدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة.

(**) الباقلاني: مقدمة كتاب التمهيد في الرد على الملحدة والرافضة: ص ١٥.

جديدة مأخوذة من الفلسفة اليونانية أو من المـذاهب الاعتقادية للكنيسة الشرقية مثل فكرة الجوهر الفرد والخلاء والقول بأن العرض لا يحتمل العرض وأنه لا يبقى زمانين[1]، والواقع أن الباقلاني يعد أول الأشاعرة الذين أقحموا الموضوعات الطبيعية في دعم الكلام الأشعري إقحاماً قصد به إثبات عقائد إيمانية، وأنه كيف ـ إن جاز القول ـ فلسفة الطبيعة تكييفاً مذهبياً أشعرياً.

ونظراً لما لهذا المنهج من قيمة في تطوير المذهب الأشعري فإنه يحسن قبل عرض تطويره للموضوعات الكلامية عما كانت عليه لدى أبي الحسن الأشعري سواء موافقاً موضحاً أم مخالفاً معارضاً أن نشير إليه توضيحاً لما ذكره عنه ابن خلدون.

يستهل الباقلاني كتابه «التمهيد» وكذلك كتابه «الإنصاف» بالحديث في المعرفة أو بالأحرى المبادىء التي يجب معرفتها مما لا يتم النظر في معرفة الله وصفاته إلا بها ـ وهو مدخل منهجي ربما كان أول من ابتكره من المتكلمين ـ فيشير إلى حقيقة العلم ومعناه، والفرق بين علم الله القديم وعلم الإنسان المحدث، أما علم الإنسان المحدث فمنه البديهي الضروري ومنه النظري الاستدلالي. ويتناول أنواع الاستدلال لا على سبيل البحث المنطقي وإنما الكلامي ليؤكد القضايا التي يتبناها، وأما علم الله فليس ضرورة ولا استدلالاً.

والعلم هو معرفة المعلوم على ما هو به، ويشير الباقلاني إلى أقسام المعلومات: من معلوم موجود ومعلوم معدوم، ويميز في الموجودات بين القديمة والمحدثة، وفي حديثه عن الموجودات المحدثة تسنح له الفرصة لعرض نظريته في الجزء الذي لا يتجزأ، إذ المحدثات تنقسم إلى جسم مؤلف وجوهر فرد وعرض، وهو يهدف من ذلك إلى إثبات حدوث العالم، ثم ينتقل إلى إثبات وجود الصانع باعتباره علة العالم ولا بد لكل معلول من علة، وإذ أثبت وجود

---

(١) المرجع السابق ص ١٣.

الله يذكر صفات الذات: واحد حي عالم قادر مريد سميع بصير متكلم، ثم صفات الفعل فيبين أنه تعالى لم يصنع العالم لغرض دعاه ولا لعلة أوجبت الخلق وإنما يفعل عن إرادة حرة مستقلة لا بضرورة طبيعية، ثم يغتنم الفرصة للرد على أصحاب الطبائع الذين يجعلون للأجسام أفعالاً تصدر عنها لطبع ذاتي فيها بينما لا يكون الفعل إلا عن حي عالم قادر، ثم يعرض نظريته التي أصبحت من أهم ما عرف عن آراء الأشاعرة في الفلسفة الطبيعية وأعني به إنكار التلازم الضروري بين العلة والمعلول، وإرجاع هذا التلازم إلى «العادة» وبذلك لا تصبح معجزات الأنبياء خرقاً لقوانين ضرورية حتمية في الطبيعة، وإنما تتسق مع «الإمكان» الذي يسمح به إلغاء الضرورة والقول بالعادة.

وإذا كانت الأجسام لا تفعل طباعاً فكذلك لا تؤثر الكواكب على ما يجري في الكون سواء سعادة الأفراد أم نحوستهم كما يدعي المنجمون أو تأثير العقول المحركة للأجرام على العالم الأدنى على نحو ما يزعم الفلاسفة، فهذه دعوى لا برهان عليها.

ثم ينتقل للرد على أصحاب الديانات الأخرى من المجوس القائلين بالتثنية إلى النصارى في اعتقادهم التثليث إلى اليهود في إنكارهم نسخ الشرائع ثم البراهمة في إنكارهم النبوات مثبتاً بعث الرسل وإعجاز القرآن وصدق نبوة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام.

حتى إذا فرغ من أصحاب الديانات المخالفة انتقل إلى المذاهب الإسلامية المخالفة فيفصل القول في الصفات والأحوال للرد على المجسمة ثم في الأخبار وأقسامها وشروطها للرد على الشيعة الذين يؤكدون ورود الخبر بالنص من النبي على علي[١].

---

(١) راجع التمهيد والمقدمة التي كتبها عن منهجه محققاً الكتاب (الخضيري وأبو ريدة) وراجع أيضاً فلسفة الفكر الديني لويس جارديه وجورج قنواتي ص ٢٧٢ ـ ٢٨٥.

هكذا نجد نسقاً متكاملاً في الكلام شاملاً معظم موضوعاته في ترابط محكم واستدلال قوي يعطي انطباعاً بقدرة صاحبه على التطويل في المناظرة(*) وطول في الحوار على خلاف أبي الحسن الأشعري الذي كان قصير النفس إلى حد تتفكك في مقالاته الآراء إلى حد معيب أو إلى حد يعوض فيه قصوره في الاستدلال بالإكثار من التشبيهات أضعف أنواع الاستدلال وأكثرها تمويهاً، أما الباقلاني فكان ممتلكاً لناصية الجدل ـ وقد انتفع بلا شك في ذلك بأساليب المعتزلة ـ متمكناً من الأساليب اللازمة للحجاج(**) من الدليل الحاصر ـ حصر موقف الخصم بين قضيتين لا ثالث لهما لإبطالهما معاً(***)، إلى مقابلة الأشكال بالأشكال(****)، أو معارضة نظرية الخصم بنظرية أخرى أو بيان ما يلزم عن رأي الخصم من نتائج فاسدة فضلاً عما وهبه من قوة ذاكرة وحضور بديهة[1].

إن أهم أثر خلفه الباقلاني في تطوير المذهب الأشعري هو هذا النسق المنهجي لموضوعات علم الكلام، وقد احتذى حذوه معظم من جاء بعده من متكلمي الأشاعرة، إنه يعد بحق المؤسس لعلم الكلام السني الذي نقل الحجاج مع المخالفين إلى ميدان العقل النظري، وقد كان هذا ينقص من

(*) يقول عنه ابن خلكان أنه كان كثير التطويل في المناظرة مشهوراً بذلك. وقد جرت بينه وبين أبي سعيد الهاروني مناظرة أكثر فيها الباقلاني الكلام وأسهب ثم طلب من خصمه أن يعيد ما قاله هو فتحداه خصمه أن يعيد الباقلاني نفسه ما قال من كلام فإن فعل سلم له بصحة كل ما قال (ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ٣ ص ٤٠٠).

(**) لولا طول باعه في الجدل لما اختاره عضد الدولة (الشيعي والباقلاني سني) ليوفده إلى إمبراطور بيزنطة.

(***) في حواره مع البطريرك أمام إمبراطور بيزنطة قال لينفي صلب المسيح: إن كان المسيح قد علم مسبقاً أنه سيصلب ويفعل به اليهود ما فعلوه فإنه ليس بحكيم لأن الحكمة تمنع من التعرض للبلاء وإن لم يكن يعلم ذلك فليس بإلـه.

(****) حين سأل الإمبراطور عن خبر انشقاق القمر للنبي: لو كان خبراً صحيحاً فلماذا لم يشتهر ذلك بين المشركين ولم يتناقلوه ولم يسلموا عنده فرد الباقلاني: كما لم يشتهر حديث نزول المائدة ولم يتناقله اليهود ولم يؤمنوا عنده.

(١) مقدمة التمهيد ص ٢٥.

سبقه من الأشاعرة بسبب نقص التكوين الفلسفي والقصور عن طريق الاستدلال، أما الباقلاني فقد وضع طريقة الجدل الكلامي لمن جاء بعده:

مؤلفاته:

كان الباقلاني غزير الإنتاج فقد ذكر له قاضي عياض تسعاً وتسعين كتاباً في مسائل الكلام وأصول الفقه وإعجاز القرآن(*)، وقد بقي من كتبه:

١ ـ إعجاز القرآن: وقد طبع عدة مرات آخرها عن دار المعارف ضمن مجموعة من ذخائر العرب.

٢ ـ التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة(*) وقد نشره المرحوم محمود الخضيري والدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة عام ١٩٤٧ عن مخطوط ناقص ثم نشره الأب رتشارد مكارثي اليسوعي عن مخطوطات كاملة ولكنه أسقط الأبواب المتعلقة بالإمامة وقد صدرت نشرته ضمن منشورات جامعة الحكمة في بغداد ١٩٥٧(**).

٣ ـ الإنصاف في أسباب الخلاف: نشره محمد زاهد الكوثري عام ١٣٦٩ هـ وهناك مؤلفات لا زالت مخطوطات مثل:

١ ـ هداية المسترشدين، والمقنع في أصول الدين

٢ ـ مناقب الأئمة ونقض المطاعن عن سلف الأمة.

٣ ـ البيان عن الفرق بين معجزات النبيين وكرامات الصالحين.

(*) يمكن الرجوع لمعرفة اسماء مؤلفات الباقلاني إلى كتاب قاضي عياض: ترتيب المدارك. وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب الإمام مالك أو إلى كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين جـ١ ص ٨٥ ـ ٨٧ فيما يتعلق بنشرات كتب الباقلاني التي بقيت.

(**) يصف الدكتور عبد الرحمن بدوي كتاب التمهيد بأنه أول متن مفصل شامل لموضوعات علم الكلام وأنه النموذج الذي احتذى في ترتيب موضوعاته من خلف من الأشاعرة كالبغدادي في «أصول الدين» والشهرستاني في «نهاية الاقدام» وإمام الحرمين في الإرشاد والشامل. والدواني في شرح (العقائد العضدية) وكذلك النسفي (العقائد العضدية).

مذهبه:

أولاً - في العلم والمعلوم:

(أ) في العلم: العلم هو معرفة المعلوم على ما هو به: ولم يقل: معرفة الشيء، لأن العلم يشمل الشيء (أي الموجود من وجهة النظر الأشعرية) وما ليس بشيء (أي المعدوم) - فالعلم يشمل الموجود والمعدوم معاً.

والعلم نوعان: علم قديم وهو علم الله تعالى، وعلم محدث وهو علم المخلوقين، وعلم المخلوقين ينقسم قسمين: علم ضرورة ويدرج الباقلاني المعرفة الحسية والوجدانية فضلاً عن العلم مع القوانين الضرورية كاستحالة الجمع بين النقيضين تحت العلم الضروري - ثم علم نظر واستدلال، ويركز الباقلاني على قياس التمثيل - أو قياس الغائب على الشاهد منهج الأصولين(*).

(ب) في المعلوم: يتعلق العلم كما سبقت الإشارة بالموجود والمعدوم، والموجود هي الشيء الثابت الكائن أما المعدوم فهو ما ليس بشيء، وينقسم المعدوم إلى خمسة أنواع:

١ - المستحيل الممتنع وقوعه كاجتماع النقيضين.

٢ - غير الموجود حالياً ولكن سيوجد فيما بعد كقيام الساعة والجزاء من ثواب أو عقاب مما أخبر الله أنه سيفعله.

٣ - غير الموجود حالياً ولكنه موجود في الماضي كأفعالنا الماضية مما وقعت في أمسنا ثم مضت وانقضت.

(*) يرى الدكتور عبد الرحمن بدوي (مذاهب الإسلاميين جـ١ ص ٥٩٨) أن الباقلاني لا يستخدم اصطلاحات أهل المنطق بل ما يرد في كتب أصول الفقه ويعلل ذلك بقلة بضاعته في المنطق والفلسفة، ولكن الباقلاني متكلم وليس بمنطقي ولا فيلسوف أي أنه إذا عرض للاستدلال وأنواعه فإنما هدفه أن يكون ذلك مدخلاً لأرائه الكلامية التي ينصر بها الدين ومن ثم اهتم بذكر الاستدلال بالنظير دون الاستدلال بالقياس الأرسطي ولذلك كان ما يذكره على حد تعبير الدكتور بدوي شبيهاً بما يرد في كتب أصول الفقه.

٤ ـ معدوم في الماضي وفي المستقبل إذ أخبر الله أنه لا يكون وإن كان في مقدوره أن يكون كرد أهل المعاد إلى الدنيا.

٥ ـ الممكن وهو ما يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون، فذلك في علم الله المغيب على الإنسان.

أما الموجودات فعلى ضربين: قديم لم يزل، ومحدث لوجوده أول، ولفظ قديم يعني لغوياً المتقدم في الوجود على غيره، من ثم فهو يشمل ما هو أزلي وما له لا حق في الوجود، والمعنى الأول يشير إلى الله.

والمحدثات ثلاثة أقسام: جسم وجوهر وعرض، فالجسم هو المؤلف والجوهر هو الذي يقبل الأعراض والعرض هو ما يصح بقاؤه، وهو يعرض في الجوهر والجسم، والأعراض مثل الألوان والطعوم والروائح والحياة والموت والعلم والجهل والقدرة والعجز.

ثانياً: الله:

(أ) الموجودات محدثة: يهدف الباقلاني مما سبق إثبات حدوث الموجودات من أجسام وجواهر وأعراض وأنها تحتاج إلى محدث لها وهو الله، ودليل حدوث الموجودات في العالمين العلوي والسفلي أن الأعراض حادثة طارئة إذ حين تتحرك ينقطع السكون وحين تسكن تتوقف الحركة، والأجسام لا تنفك عن الأعراض أي الحوادث، إذ لا أجسام ولا جواهر بدون أعراض، وما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث، فالعالم بأسره محدث.

(ب) لكل محدث محدث (إثبات وجود الله): لكل محدث محدث بالضرورة كما أنه لا كتابة بدون كاتب ولا صورة بدون مصور ولا بناء إلا وله بان وهكذا فوجب أن تكون صور العالم وحركات الفلك متعلقة بصانع صنعها.

والموجودات في نظام، فيها المتقدم وفيها المتأخر، وليس ذلك من تلقاء ذاتها فلا بد من مقدم جعلها حين وجدت وفقاً لمشيئته.

وكل موجود مؤلف بشكل معين ولا يمكن أن يكون هذا هكذا إلا بمؤلف قصد كونه كذلك.

وإذا كان الحي كان في البدء مواتاً فإنه لا يصير حياً بغير حي قادر.

(جـ) «ليس كمثله شيء»: وصانع المحدثات لا يكون شبيهاً بها لا في الجنس ولا في الصورة، فلا يجوز أن يكون محدثاً وإلا احتاج إلى محدث ولتسلسل الأمر إلى غير نهاية ولاستحال وجود شيء من المحدثات، ومن ثم بطل قول الدهرية أن الحوادث لا أول لوجودها.

ويشير الباقلاني إلى أن صانع العالم واحـد مستنداً إلى دليل التمانع المستمد من قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ (الأنبياء: ٢٢).. ﴿وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض﴾ (المؤمنون: ٩١)، وقد أشار الأشعري من قبل إلى نفس الدليل.

(د) صفات الذات وصفات الفعل: الله عالم قادر حي مريد سميع بصير متكلم، إذ لا يصح أن يتصف الله بأضدادها، وهو لم يزل عالماً قادراً حياً مريداً سميعاً بصيراً متكلماً، هذا ما ذهب إليه الأشعري، ولكن الباقلاني يضيف إليها البقاء والوجه والعينين واليدين.

أما صفات الفعل فهي الدالة على أفعاله تعالى وهي الخلق والرزق والعدل والإحسان والتفضل والإنعام والثواب والعقاب والحشر والنشر، وكل صفة كان سبحانه موجوداً قبل فعله لها.

(هـ) صلة الذات بالصفات: لعل من أهم ما يميز فكر الباقلاني تحديده الدقيق للمصطلحات تحديداً يخلص منه إلى الآراء التي يريد أن يبثها، من ذلك صلة الذات الإلهية بالصفات، يميز الباقلاني بين الصفة والوصف أو بالأحرى الموصوف، فالصفة هي الشيء الذي يوجد بالموصوف أو يكون له ويكسبه الوصف أو النعت الذي يصدر عن الصفة، وقد تكون الصفة طارئة في الموصوف كالسواد والبياض والإرادة والكراهية وقد تكون لازمة له فتكسب

الموصوف وصفاً يخالف من ليست له هذه الصفة إذا كانت طارئة به، كوصف الباري بالعلم والقدرة والحياة والكلام والإرادة[1].

أما الوصف كقولنا عن الله إنه عالم حي قادر منعم متفضل فهو غير الصفة، لأن الوصف قضية يحكم عليها صدقاً أو كذباً بينما الصفة اسم مفرد لا يحتمل الصدق والكذب، ومن ثم فكل وصف صفة. أي كل موصوف له صفة ولكن ليست كل صفة وصفاً.

بهذا يهدف الباقلاني إلى نقد رأي المعتزلة حين وحدوا بين الذات والصفات وجعلوا الصفات عين الذات، إذ الذات موصوفة بصفات لازمة لها دوماً، ولكن ذلك لا يعني أن تكون الذات هي هي الصفات أو أن يكون «العلم» أو «القدوة» أو الحياة هي هي الله.

على أنه إذا كانت الصفة ليست هي الوصف أو الموصوف فليس الأمر كذلك في الاسم والمسمى، إذ رأى أهل الحق - ويعني الباقلاني بذلك الأشاعرة - أن الاسم هو المسمى بينما ذهب المعتزلة إلى أن الاسم غير المسمى، وقد استند الباقلاني في رأيه إلى قول اللغويين كما استشهد ببعض الآيات. كقوله تعالى: ﴿ما تعبدون من دونه إلا اسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان﴾ (يوسف: ٤٠) فأخبر تعالى أنهم يعبدون اسماء وهم إنما عبدوا الأشخاص، وقوله تعالى: ﴿لا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾ (الأنعام: ١٢١) أي مما لم يذكر الله عليه، فالاسماء بذلك هي المسميات.

وليس من تعارض بين رأي الباقلاني في التفرقة بين موقفين: موقفه من الصفات إذ ميز بين الصفة والوصف - أو الموصوف - وموقفه من الاسماء إذ وحد بين الأسماء والمسميات، حقيقة أن اسماء الله تعبر عن صفاته، ولكن اسماء الله على ضربين: ضرب منها هو هو تعالى إذا كان عائداً إلى ذاته مثل

---

(١) الباقلاني: التمهيد ص ١١٣ - ٢١٤.

(٢) المرجع السابق: ص ٢٣٢ وما بعدها.

كونه موجوداً وشيئاً وقديماً وواحداً، وضرب آخر هو اسم لله تعالى يعبر عن الصفة الحاصلة له، كقولنا عالم يعبر عن العلم الحاصل له، فالصفة هنا غير الوصف أو الموصوف، ولكنها اسماء له ولا يقال هي غيره لاستحالة مفارقتها له.

أما ما كان من الاسماء راجعاً إلى إثبات صفة من صفات فعله، ككونه عدلاً محسناً متفضلاً فهي غيره، لأنه كان له سبحانه وجود متقدم على وجود من عدل أو أحسن أو تفضل عليهم.

في ضوء ذلك يفسر الباقلاني رأي الأشاعرة أن صفات الله لا هي ذاته ولا هي غيره، لا هي ذاته إذ الصفة ليست هي هي الموصوف، ولا هي غيره إذ الاسم هو المسمى ولا يكون الاسم غير المسمى، الذات الإلٓهية مسماة بأسماء: عالم قادر، حي... ومن ثم فلا تفرقة بين الاسم والمسمى، والذات الإلٓهية موصوفة بصفات: العلم، القدرة، الحياة... فلا تكون الذات هي العلم أو القدرة أو الحياة.

و ـ الله مريد للخير والشر معاً مقدر لهما: يستند موقف الأشاعرة بصدد صلة الله بالإنسان إلى قضتين، وإن أشار إليهما الأشعري إلا أن الباقلاني قد زادهما إيضاحاً:

القضية الأولى: أنه مع تنزيه المعتزلة لله عن صفات المخلوقين فإنهم أطلقوا الأحكام التقديرية على أفعال الله مع أن ما يجري على أفعال البشر من أحكام وتقديرات لا يصح أن تجري على أفعال الله، إن قاعدة قياس الغائب على الشاهد ليست مطلقة في مدى انطباقها فهي لا تصدق على مجرى الحوادث بجميع أنواعها، ومن ذلك أفعال الله، إن حكم الذات الإلٓهية لا يتفق مع غيرها إلا فيما يتعلق بأحكام الماهيات[1]، يترتب على هذه التفرقة مجمل معتقدات الأشاعرة، فالقديم قد فعل العالم لا لعلة أو غاية، لأن العلل مقصورة على جر المنافع ودفع المضار وذلك كله غير جائز عليه، والله مريد

(١)الباقلاني: التمهيد: ص ٢٣.

لكل ما في العالم من شرور وفساد وظلم دون أن يلزم عن ذلك وصفه سبحانه بالسفه، لأن في ذلك قياساً للغائب على الشاهد أو إطلاق أحكام تجري على الأفعال الإنسانية لا يصح إطلاقها على الأفعال الإلّهية، وجائز من الله تكليف ما لا يطاق أو إيلام الأطفال يوم القيامة دون أن يفيد ذلك الجور من الله، ورؤية الله ممكنة يوم القيامة دون إفادة الجسيمة، والأفعال تحسن أو تقبح لأمر الله بها أو نهيه عنها، ولا يوصف الأمر الإلّهي بالحسن أو القبح، فقد أمر إبراهيم بذبح ابنه ولا يوصف أمره بالسفه أو القبح(*)، وإذا خلق أفعال العباد فإن الأفعال مع ذلك تنسب إلى العباد لا إلى خالقها، وقدرة الله مطلقة ومشيئته شاملة لا تحدها الحدود ولا ترسمها الرسوم لأنه ليس فوقه أمر ولا يسأل عما يفعل[1].

القضية الثانية: في أنه لا مدخل للعقل والقياس في إيجاب معرفة الله وتسميته، وإنما يعلم ذلك بفضله من جهته أي بنص من كتاب أو سنة، ولهذه القضية جانبان: جانب إثبات الصفات الخبرية لله كإثبات الوجه واليدين والعين والجنب والساق من غير تأويلات المعتزلة، كذلك إثبات الاستواء لا بمعنى الاستيلاء ولكن دون تجسيم المجسمة في إفادة المماسة بين الله والعرش، كذلك يوصف الله بأنه يغضب ويرضى ويحب ويبغض ويوالي ويعادي دون إفادة التغير في الذات الإلّهية، وإنما مجرد إرادة النفع أو الضر، أما الجانب الثاني فهو إنكار إطلاق أية تسمية لم ترد في القرآن الكريم أو الحديث الشريف فلا يوصف الله تعالى بالعقل كما لا يوصف بالشهوة حتى إن قصد بذلك إرادته لأفعاله[2]،

(*) يقول الباقلاني: أمر الله إبراهيم أن يذبح ابنه ولم يرد ذلك منه بل نهاه عنه بعد أمره به. ولو كان قد ذبحه لما كان للافتداء معنى ولو كان مأموراً بالأضجاع وامرار السكين فقط لم يكن ذلك امتحاناً منه ولو كان قد ذبحه ثم التحم موضع الذبح لما كان للفداء معنى ولا للبلاء معنى ص ٢٨٢ التمهيد.

(١) المرجع السابق ص ٣٤١.

(٢) الباقلاني: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ص ٣٩.

(ز) الله: في السماء:

معلوم رأي المعتزلة: أن الله في كل مكان بمعنى أنه لا يحده مكان لا بمعنى وحدة الوجود ـ مادية أو روحية ، معلوم رأي المقاتلية والحنابلة إن الله في السماء إذ يستحيل أن يكون الله في أماكن من الأرض كأجساد البشر وأجوافهم أو في الأماكن التي يترفع عن ذكرها، واستند الحنابلة إلى آيات: ﴿أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض. . . أم آمنتم من في السماء أن يرسل عليكم حاصباً﴾ (الملك: ١٧) ﴿إليه يصعد الكلم الطيب﴾ ﴿يخافون ربهم من فوقهم﴾.

ولا يفارق الباقلاني الحنابلة في شيء بهذا الصدد، فهو يذكر نفس أدلتهم النقلية والعقلية ويثير الإلزامات التي أثارها ابن حنبل على الجهمية، ويضيف إلى ذلك أنه لو كان في كل مكان لوجب أن يزيد بزيادة الأماكن وينقص بنقصانها ويعدم بعدمها ولوجب أن نتجه إليه نحو الأرض(*) وإلى وراء ظهورنا وعن أيماننا وشمائلنا بالدعاء، أما قوله تعالى: ﴿وهو الذي في السماء إلّه وفي الأرض إلّه﴾ (الزخرف: ٨٤) إنما يدل على أنه إلّه معبود في السماء والأرض دون أن يعني أنه موجود أو حال في الأرض، وليست آيات «المعية» إلّا للدلالة على الحفظ والتأييد ﴿إن الله مع الذين اتقوا﴾ (النحل: ١٢٨) ﴿أنني معكما أسمع وأرى﴾ (طه: ٤٦) كما أن آيات النزول والمجيء والإتيان إنما تفهم كما وردت دون تأويل[١]

وإذا كان الباقلاني قد أنكر على اليعاقبة من المسيحيين حلول الكلمة في الناسوت على نحو حلول الباري في السماء أو العرش فذلك لأنه ينكر «الكيف» أو «الهيئة» لدى المسيحيين[٢].

(*) يرد المعتزلة بأن العبد يكون أقرب إلى ربه حين يتوجه بالدعاء أثناء السجود (حديث) وأن رفع العبد يديه ووجهه إلى أعلى بالدعاء لا يعني أن الله في السماء إلا بقدر ما يعني الدعاء حال السجود أن الله في الأرض.

(١) الباقلاني وتحقيق الأب مكارثي التمهيد: ص ٢٦٢.

(٢) الباقلاني وتحقيق الخضيري وأبو ريدة: التمهيد ص ٨٨.

هكذا ذهب الباقلاني في المكانية مذهباً أبعد مما ذهب إليه شيخه الأشعري إذ تبنى في ذلك موقف المقاتلية والحنابلة.

(ح) جواز رؤية الله في الآخرة:

يشير الباقلاني إلى نفس حجة الأشعري في جواز رؤية الله: كل موجود يصح أن يرى، لأن الشيء يرى لوجوده لا لكونه محدثاً أو لحدوث معنى فيه، ثم يذكر الباقلاني الآيات التي يراها تشير إلى ذلك كقوله تعالى ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ (القيامة: ٢٢ ـ ٢٣) ﴿أرني أنظر إليك﴾ (الأعراف: ١٤٣).

(ط) نظرية الأحـــوال:

إذا كان الباقلاني فيما سبق ذكره مشايعاً للأشعري موضحاً موقفه وآراءه مقترباً من موقف الحنابلة فإنه بصدد نظرية الأحوال قد عدل من موقفه إذ أثبتها بعد أن أنكرها، ذلك أن نظرية الأحوال وإن تعلقت بذات الله وصفاته فإنها تتسق مع القول بشيئية المعدوم أو بالأحرى المعلوم، بصدد تعلقها بذات الله وصفاته أنكرها الباقلاني على أبي هاشم، فقد أنكر أن تكون دلالة الفعل على أن فاعله عالم قادر دلالة على حال له فارق بها من ليس بعالم ولا قادر، لأنه لا بد أن تكون هذه الحال موجودة ـ أي أن تكون شيئاً وصفة متعلقة بالعالم (بكسر اللام) إذ يستحيل أن تكون «معدومة وإلا لم توجب حكماً»[1]، وبذلك خالف الباقلاني اتجاه أبي هاشم.

بصدد مشكلة صلة علم الله الأزلي بالمعلوم المحدث ـ الذي كان قبل وجوده معدوماً، ألا يتعلق علم الله به وهو معدوم؟ كان الأشعري قد ذهب إلى أن الله يعلم الموجود والمعدوم بعلم واحد قديم، كذلك ذهب الباقلاني إلى أن علم الله يتعلق بما هو معدوم، إذ أن للجوهر وجوداً كمعلوم مستقل عن

---

(١) الباقلاني وتحقيق الخضيري وأبو ريدة: التمهيد ص ١٥٤.

وجوده كمتعين موجود، فالمعلومات في ذلك كالأحوال اعتبارات ذهنيـة لا تتعلق بكون المعلوم موجوداً أو معدوماً، فكون الحي حياً وكون العالم عالماً وكون القادر قادراً إنما يرجع إلى حال وراء وجود الحي العالم القادر هي الصفات التي تفهم من العالمية والقادرية والحياة مستقلة عن الذات زائدة عليها[1] وذلك هو ما قصده أبو هاشم.

ثالثاً: الإنسان:

(أ) نظرية الكسب:

ولم يسلم الباقلاني بالأحوال فحسب بل إنه أفاد منها لتطوير نظرية الكسب الأشعرية بعد أن أخذ عليها تجاهل أبي الحسن لتأثير القدرة الإنسانية الحادثة، أنه إذا لم يكن لهذه القدرة تأثير في الإيجاد أو خلق الأفعال فإن لها تأثيراً في وجود الفعل على هيئة مخصوصة أي في صفات الحوادث وأحوالها.

فإذا كانت الحركة مخلوقة لله فإن تخصيصها وكونها على هيئة مخصوصة من تأثير القدرة الحادثة للإنسان، ووفقاً لنظرية الأحوال فإن مفهوم الحركة مطلقاً غير مفهوم القيام والقعود إذ هما حالتان متمايزتان فإن كل قيام حركة وليس كل حركة قياماً، ويستطيع الإنسان أن يفرق بين قولنا: أوجد ـ وهذا فعل القدرة الإلٓهية القديمة وبين قولنا: صلى وصام وقعد وقام، وكما لا يجوز أن يضاف إلى الباري تعالى جهة ما يضاف إلى العبد فكذلك لا يجوز أن يضاف إلى العبد جهة ما يضاف إلى الباري تعالى، فأثبت الباقلاني تأثير القدرة الحادثة وهذه الحالة الخاصة من التخصيص والتعيين للفعل هو الذي يقابل بالثواب والعقاب لأن الفعل من حيث هو بإيجاد القدرة الإلٓهية لا يتعلق بثواب أو عقاب[2].

كذلك يؤكد الباقلاني ـ إبعاداً لنظرية الكسب عن شبهة الجبر ـ جانب

-(1) الشهرستاني: نهاية الاقدام: ص ٧٦.

(2) الشهرستاني: الملل والنحل جـ ١ ص ١٥٧ ـ ١٥٨.

التفرقة بين الأفعال الاختيارية والأفعال الاضطرارية، إذ يعرف الإنسان من نفسه فرقاً بين قيامه وقعوده وكلامه إذا كان واقعاً بحسب اختياره وقصده وبين ما يضطر إليه مما لا قدرة له عليه بسبب من الزمانة والمرض والحركة من الفالج وغير ذلك.

ومع ذلك فقد احتفظ الباقلاني بالملامح الرئيسية لنظرية الكسب كما وضعها الأشعري، إذ الاستطاعة حال الفعل فلا يقدر الإنسان على الفعل قبل الكسب، ذلك أن القدرة الإنسانية عرض لا يبقى زمانين وإلا لأمكن استغناء الإنسان بفعله عن ربه أن يعينه عليه، وإنما تكون الاستطاعة مع الفعل للفعل[1].

في ضوء متابعة الباقلاني من جهة وتعديله لمذهب شيخه الأشعري من جهة أخرى جاء تعريف الباقلاني الكسب بأنه: تصرف في الفعل بقدرة تقارنه في محله فتجعله بخلاف صفة الضرورة. وكل ذي حس سليم يفرق بين حركة يده على طريق الاختيار وبين حركة الارتعاش[2].

ولكن هل المعاصي بقضاء الله وقدره؟ يوضح الباقلاني معاني القضاء على النحو الآتي:

١ ـ القضاء يعني الخلق كما في قوله تعالى: ﴿فقضاهن سبع سموات في يومين﴾(فصلت: ١٢).

٢ ـ القضاء يعني الإخبار والإعلام كما في قوله تعالى: ﴿وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض مرتين﴾ (الإسراء: ٤) أي أعلمناهم ذلك وأخبرناهم به.

٣ ـ القضاء بمعنى الأمر، قال تعالى: ﴿ وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه ﴾، (الإسراء: ٢٣) أي أمر ربك.

---

(١) الباقلاني: التمهيد ص ٢٨٧.

(٢) المرجع السابق: ص ٣٠٧ ـ ٣٠٨.

٤ ـ القضاء بمعنى الحكم والإلزام كما يقال قضى القاضي على فلان بكذا أي حكم عليه به.

والله قد قضى المعاصي وقدرها على العباد على الوجهين الأول والثاني دون الثالث والرابع، إذ لم يأمر بها ولم يحتمها أو يحكم بها وإنما خلقها وأخبر عنها[١].

(ب) جواز تكليف ما لا يطاق:

واتساقاً مع مذهب الأشاعرة في إطلاق المشيئة الإلٓهية يجوز الباقلاني أن يؤلم الله تعالى الأطفال من غير عوض، وأن يأمر بذبح الحيوان وإيلامه لا لنفع يصل إليهم، وأن يسخر بعض الحيوان لبعض، وأن يفعل العقاب الدائم على الذنب المنقطع، وأن يكلف عباده ما لا يطيقون، وأن يخلق فيهم ما يعذبهم عليه، وكل ذلك عدل منه جائز في حكمته، إذ الحسن ما حسنه الله والقبيح ما قبحه الله، ولا تجوز في أفعال الله قياس الغائب على الشاهد إذ ما يقبح صدوره منا لا يقبح إن صدر عنه أو أمر به سبحانه[٢].

(جـ) الأرزاق ـ الأسعار ـ الآجال:

١ ـ الأرزاق:

ذهب المعتزلة إلى أن الله يرزق الحلال دون الحرام الذي يكتسبه العاصي بنفسه، وقد خالفهم الأشاعرة، إذ ينفرد الله بتولي الأرزاق ـ حلالها وحرامها ـ فلو كان الله يرزق الحلال دون الحرام لكان من نشأ وتربى في حرام ـ كقاطع الطريق مثلاً ـ كأن الله لم يرزقه قط[*]، ولا يعني أن الله يرزق الحرام أنه يبيح ذلك وإنما يجعله غذاء للأبدان وقواماً للأجسام.

---

(١) المرجع السابق ص ٣٢٧.

(٢) المرجع السابق ص ٣٤٢.

(*) يقول الاسفراييني: يلزم عن القول بأن الله لا يرزق الحرام أن للخلق رازقين أحدهما يرزق الحلال والآخر يرزق الحرام وأن الناس تنبت لحومهم وتشتد عظامهم بغير الله.

الأسعار:

كذلك نفى المعتزلة أن يكـون الله مسعر السلع ـ وسبب الغـلاء أو رخص الأسعار ـ إذ البيع عقد بين البائع والمشتري، ولكن الباقلاني قد أرجع الغلاء والرخص إلى فعل الله الذي يخلق الرغبة لدى المشتري ويطبع الخلق على الاحتياج إلى تناول الأغذية تزيد قيمتها ويرتفع سعرها، ولو شاء الله لأبطل هذه الحاجات فتتوافر البضائع ويقل سعرها، ولكن لو حاصر أحد السلاطين أهل بلد وقطع الميرة عنهم وغلت أسعارهم ألا يقال إن السلطان قد أغلى الأسعار بغرض الحصار، فيكون الفعل منسوباً إلى الإنسان لا إلى الله، يرد الباقلاني أن ذلك القول على سبيل المجاز، كما لو أنه قد حاصرهم فأماتهم جوعاً لقيل إنه قتلهم بالحصار مع أنه لم يفعل بهم موتاً ولا قتلاً وإنما فعل أفعالاً أحدث الله عندها موتهم وهلاكهم، فنسبة الموت والهلاك إلى السلطان مجاز، كما لو أنه سمح لهم بالمؤن يقال له أحياهم على سبيل المجاز.

وهكذا نظر المعتزلة إلى المعاملات الاقتصادية بين الناس فنسبوا مسائل الاقتصاد إلى الإنسان، بينما نظر الباقلاني إلى ما أوجد الله في الإنسان من طبع يجعله يغتذي ويشتهي ومن ثم يبيع ويشتري، ولولا هذا الطبع ـ أو لو بدل الله طبائع الإنسان لما كانت الحاجة إلى الغذاء، ومن ثم فجميع الأسعار من الله تعالى[1].

٣ ـ الآجال:

هل يموت المقتول بأجله المقدر له أم بقتله قطع عليه أجله وأنقص منه؟ فإن كان بأجله فأي وزر في القتل على القاتل وإن لم يكن بأجله الذي نقص بالقتل فكيف ذلك ولكل أجل كتاب؟ مشكلة متفرعة عن الجبر والاختيار متصلة بالمسؤولية والحساب، ومن ثم يؤكد المعتزلة جانب مسؤولية القاتل بينما يؤكد الباقلاني أن المقتول يموت بأجله المقدور، قال تعالى: ﴿فإذا جاء أجلهم

(١) المرجع السابق ص ٣٣.

لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون﴾ (الأعراف: ٣٤)، وأجل الموت هو وقت الموت الذي يعلم الله وقدر أنه يموت فيه لا محالة، ومن ثم لا يصح أن يقال عن المقتول إنه لو لم يقتل لحيى لأن ذلك يخالف الآية المذكورة، فالأجل محدود لا يجوز أن يتقدم أو يتأخر لأن ذلك يخالف علم الله وقدره.

(د) الإيمان:

يتبنى الباقلاني رأي المرجئة في الإيمان أنه ما وقر في القلب، أو هو التصديق لقوله تعالى، ﴿وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين﴾ (يوسف: ١٧) أي ما أنت بمصدق لنا.

وقد يجتمع الإيمان والفسق، ويمكن أن يسمى الفاسق من أهل الملة مؤمناً، لأن فسقه لا يضاد إيمانه ما دام الإيمان هو مجرد التصديق الذي لا يزول بارتكاب الكبائر.

وإذا كانت الكبائر لا تنفي الإيمان فجائز أن يعفو الله عن الكبائر جميعاً ما عدا الشرك لقوله تعالى ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء..﴾ (النساء: ٤٨).

في المسائل الطبيعية:

١ ـ الجزء الذي لا يتجزأ:

إلى الباقلاني يرجع الفضل في أن أصبحت الموضوعات الطبيعية جزءاً مكملاً للأصول الاعتقادية في علم الكلام لدى أهل السنة، فإلى جانب الإيمان بشفاعة الرسول لأهل الكبائر والحوض والصراط والميزان وعذاب القبر أصبح الاعتقاد بالجزء الذي لا يتجزأ وإن العرض لا يبقى زمانين لارتباط هاتين الفكرتين بالإيمان بحدوث العالم، وليس أدل على ذلك من أن نقد النظام للجزء الذي لا يتجزأ أصبح من مبررات تكفيره[1]، وحديث الأشاعرة عن دقيق الكلام ـ الموضوعات الطبيعية ـ كجزء مكمل لجليل

(١) البغدادي: الفرق بين الفرق ص ٢١٦.

الكلام ـ الموضوعات الإلهية ـ إنما يرجع إلى مقدرة الباقلاني الوصل بينهما، حقيقة لقد كان العلاف المعتزلي هو أول من أثارها ولأسباب دينية ـ كما سبق أن أشرنا ـ ولكن إلى الأشعري يرجع الفضل في أن أصبح علم الكلام مشروعاً ومستحسناً لدى دوائر أهل السنة، وإلى الباقلاني يرجع الفضل في أن يمتد هذا الاعتراف بدقيق الكلام لا بجليله فحسب.

وحديث الباقلاني في دقيق الكلام بعد حديثه عن جليله يبدو غير متكلف، إنه يقسم الموجودات إلى قديم وحادث، والحادث إلى جسم وجوهر وعرض، ويضع تعريفات دقيقة لهذه المصطلحات الثلاثة، فالجسم هو المؤلف، والجوهر هو الذي يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عرضاً واحداً، والعرض هو الذي لا يصح بقاؤه لأنه يعرض في الجواهر والأجسام، ويبطل العرض في ثاني حال لوجوده، إذ العرض لا يبقى زمانين، ويستدل على هذا المعنى للعرض بقوله تعالى: ﴿تريدون عرض الدنيا﴾ (الأنفال: ٦٧) فسمى الأموال أعراضاً لأن مآلها الزوال، وإذا كانت الأعراض حادثة وكانت الأجسام مؤلفة وهي لا تسبق في وجودها الأعراض لأنها لا تنفك عنها فإن الأجسام تصبح حادثة وذلك وفقاً للقاعدة: ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث، إذ يستحيل وجود جواهر منفكة عن الأعراض وهذه عارضة زائلة حادثة.

وإذا كانت الأجسام مؤتلفة فإنها لا بد أن تنقسم وأن تنتهي القسمة إلى جزء لا انقسام له، وتستحيل القسمة إلى ما لا نهاية، وإلا لكان لا نهاية لما في الفيل وما في النملة من أجزاء ولأدى ذلك إلى ألا يصبح الفيل أكبر من النملة.

فالله خالق الجواهر مؤلف الأجسام موجد الأعراض ومفنيها، فجميع العالم العلوي منه والسفلي محدث مخلوق متعلق في كل شيء بالمشيئة الإلهية[1].

---

(١) الباقلاني: التمهيد ص ٤٠ ـ ٤٥.

وربما لا يرجع فضل السبق في ذلك للباقلاني وإنما لأبي الهذيل، وإنما استطاع الباقلاني أن يربط بين جليل الكلام ودقيقه ربطاً محكماً يجعل ذلك مقبولاً ومشروعاً لدى أهل السنة.

٢ ـ العلية وإجراء العادة «نقد نظرية الطبائع»:

على أن أصالة فكر الباقلاني كمتكلم أسهم بـآراء جديـدة في فكر الأشاعرة إنما ترجع إلى رأيه في العلية وإجراء العادة، ذلك الرأي الذي أصبح طابعاً مميزاً للمذهب الأشعري في مجال الطبيعة وما بعد الطبيعة.

ويستند مفهوم العلية لدى الباقلاني ـ ذلك المفهوم الذي يفيد إنكـار الضرورة بين العلة والمعلول ـ إلى قضيتين:

الأولى: إطلاق القدرة الإلهية في الطبيعة، فليس لأية ظاهرة طبيعية فعل خاص بها يصدر عنها طبعاً وإنما كل شيء بموجب تسخير الله إياها.

الثانية: لا مقوم داخلي للجسم يجعل منه فاعلاً من تلقاء ذاته، ومن ثم فلا ضرورة في فعل الأجسام، وإذا كانت الأجسام أجزاء منفصلة لم ترتبط إلا بموجب مبدأ إلهي لا طبيعي، وإذا كانت الأعراض لا تبقى زمانين، أي أنها منفصلة زمانياً كما أن الأجسام منفصلة أجزاؤها مكانياً، فإنه لم يبق في تصور العالم الطبيعي وفقاً لمبدأ الانفصال إلا تصور المعلول مستقلاً عن العلة بإنكار فكرة الضرورة.

ولما كان القول بالضرورة في العلية لازماً عن اعتبار الأجسام ذات طبائع خاصة أو «خصائص» ثابتة مؤثرة تلزم عنها أفعالها ضرورة كأن تكون طبيعة النار الإحراق أو طبيعة الخمر الإسكار، فإن الباقلاني يمهد لنظريته جريان العادة ونقض مبدأ الضرورة بنقد فكرة الطبائع مستنداً إلى أن الأجسام كلها لا تتفاوت في طباعها الذاتية لأنها كلها جنس واحد، فلو كان الإسكار والإحراق والتبريد والتسخين والشبع والري وغير ذلك من الأمور الحادثة واقعة عن طبيعة من الطبائع، لكان ذلك الطبع لا يخلو من أن يكون هو

نفس الجسم المطبوع أو معنى سواه، فإن كان هو نفس الجسم وجب أن يكون تناول سائر الأجسام يوجب حدوث الإسكار والشبع والري لأن الأجسام كلها جنس واحد، وإذا أوجب شيء ما أمراً أو أثر تأثيراً وجب أن يكون ما هو مثله وما جانبه موجباً لمثل حكمه وتأثيره، فلو وجب الشبع والري والإسكار عن تناول الطعام والشراب لوجب حدوث ذلك عند تناول الحصى والتراب والحنظل، وأن يحدث الري والإسكار عند شرب الخل وسائر المائعات لأنها من جنس الطعام والشراب.

وحجة الباقلاني في غير محلها لأن أحداً لم يدع أن خاصية الإسكار في الخمر لأنها سائل أو أن الطعام يشبع لأنه جماد أو جسم، وإنما لأن لكل منها خصائص نوعية بها تميزت عن سائر السوائل والجوامد أو بالأحرى الأجسام، ولكن الباقلاني يتجاهل «الفعل» ـ أو الصفات الذاتية ـ فينتقل بعد أن تكون هذه الخصائص فيها لجنسها إلى إنكار أن تكون الطبائع أعراضاً لأن هذه ليست مؤثرة ولا فاعلة فلا تأثير للون الخمر في إسكاره.

ولو كانت هذه الطبائع أسباباً موجبة لمسبباتها لكانت كلما تكررت الطبائع وكثرت تكررت مسبباتها وكثرت، وذلك وفقاً لقاعدة وجوب كثرة المسببات عند كثرة أسبابها، فكما أن زيادة الضرب موجبة لزيادة الألم كذلك وجب أن لو كان الإسكار والشبع والري ونماء الزرع حادثاً عن طبع الشراب والطعام والسقي والتسميد وحمى الشمس لوجب أن تزداد هذه الأمور ما كانت الأجسام محتملة لها عند وجود أمثال ذلك وتناوله، فكان يجب أن يزيد الزرع وينمو إذا أديم سقيه وأكثر تسميده وإظهاره الشمس حتى يزيد أبداً وينمو، ولكنا نعلم أن زيادة السقي والتسخين يعودان بتلفه، كذلك لو أن الإنسان أكل وشرب فوق شبعه لم يحدث له أبداً من الشبع والري ما يحدث عند الحاجة إلى تناول الطعام والشراب بل يصير ذلك ضرراً وألماً، ومن ثم فقد فسد أن تكون الطبائع موجبة لهذه الأمور وفقاً لمبدأ السببية أو لمذهب التولد[1].

(١) الباقلاني: التمهيد ص ٥٦ ـ ٥٨.

وليس العلم بالإحراق الناشىء عن النار أو الإسكار الحادث عن الخمر علماً ضرورياً اضطرارياً لأنه لو كان كذلك لما اختلف النـاس في تفسيره فيرجعه البعض إلى فعل الله وآخرون إلى الأشياء وينسب فريق ثالث الأفعال المتولدة إلى الإنسان.

ولا ينتقد الباقلاني فكرة الطبع في الأجسام فحسب وإنما في حركات الأفلاك كذلك، فالحركة الـدورية الـدائمة للفلك ليست ضـرورية، فمن يدريكم أن الفلك لا يجوز أن يسكن يوماً أو يتحرك حركة مستقيمة، بل لقد وجد الباقلاني في ميدان الفلك متسعاً لنقد فكرة الضرورة في العلية، وذلك أن المنجمين قد ذهبوا إلى إيجاد علاقة ضرورية بين وجود الكواكب في أبراج معينة وبين العالم الأرضي فجعلوا لها تأثيراً جعلوه ضرورياً، ولما كانت هذه التأثيرات المدعاة ليست للكواكب ذاتها كما أن مقابلتها للأبراج لا توجد لها طبعاً أو تأثيراً ولا تخلق لها قدرة أو اختياراً فقد بطل أن تكون لهذه الكواكب أفعال وتأثير وطباع توجب حدوث ما يحدث في عالمنا، وإنما يرجع ذلك إلى فعل الفاعل القادر المختار[1]

ولكن هل معنى ذلك أن الباقلاني ينكر ما هو مشاهد في الحس من ارتباط الأسباب بالمسببات؟ إن ما هو مشاهد في الحس لا يوجد ضرورة ولا وجوباً وإنما هو يجري مجرى العادة بمعنى وجود الشيء وتكراره على طريقة واحدة، فالأمر المعتاد هو الذي يتكرر على وجه واحد[2]، فالله قد أجرى العادة أن يكون ذهاب الحجز عن مكانه وحركته متولداً عن مفارقة يد العبد له وترك اعتماده عليه، ولو أجرى الله العادة أن يكون ذهاب الحجر وحركته متولداً عن مماسة الإنسان له واعتماده عليه لكان ذلك جائزاً، كذلك لا يحدث الموت ضرورة عند ضرب العنق ولا يحدث النماء عن السقي ولا الشبع والري والإسكار ضرورة عن الأكل والشرب وإنما هو مجرد تلازم، فنحن

(١) المرجع السابق ص ٦٠.
(٢) الباقلاني: البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات ص ٥١.

نشاهد ونحس تغير حال الجسم عند الشراب والاحتراق عند لمس النار وليس ذلك ضرورة إنما هو في مستقر العادة.

هكذا انتقد الباقلاني فكرة الضرورة أو الطبع ليجعل القدرة الإلهية هي الفاعلة على الحقيقة وليفتح مجال الإمكان لمعجزات الأنبياء فلا تصبح هذه خرقاً لقانون ضروري حتمي ـ الأمر الذي قد يثير الشك في حدوث المعجزات، وإنما مجرد اختلاف العادة، بذلك تستوي المعجزات مع قوانين الطبيعة في اندراجهما تحت الإمكان والجواز لا الضرورة والوجوب لتبقى جميعاً معلقة على حكم المشيئة الإلّهية التي لا تتقيد بشيء والتي تتعلق بكل شيء، إذ لو كانت قوانين الطبيعة ضرورية حتمية لأصبح وقوع المعجزات مستحيلاً، ولكن لما كان شيء ما لا يستحيل على قدرة الله كانت المعجزات جائزة لأن القوانين الطبيعية نفسها ممكنة وليست واجبة(*).

هذا وستتخذ فكرة «جريان العادة» ونقض الضرورة في العلة صورة أكثر اكتمالاً لدى الغزالي، فلا تصبح لمجرد الرد على أصحاب الطبائع أو التولد أو المنجمين وإنما للرد على الفلاسفة..

ولكن ما هي أصول فكرة جريان العادة كما قال بها الباقلاني؟ ظاهر أنه يرد على القائلين بالطبع من الفلاسفة الطبيعيين، فضلاً عن أن بعض المعتزلة قد أشار إلى فكرة الضرورة في العلاقة بين العلة والمعلول الأمر الذي يستبعد دور القدرة الإلهية في ظواهر الكون، فقد ذهب الخياط إلى أن ذهاب السهم عند رمي الرامي ليس فعلاً لله وذلك يتعارض مع مبدأ إطلاق القدرة الإلهية في الوجود من طبيعة وإنسان، إنه إذا أراد العبد رمي سهم من جهة ما وأراد

(*) اعتبر جولد تسيهر (العقيدة الشريعة في الإسلام ص ١١٦) فكرة جريان العادة عبثاً بقوانين الطبيعة وإلغاء لفكرة السببية في كل صورها. ولكن الأشاعرة لم ينكروا السببية وإنما الضرورة في العلاقة بين العلة والمعلول. ومن ثم فإن رأيهم لا يؤدي إلى انهيار العلم بل لقد تبنى فكرة نقض الضرورة في العلية فلاسفة محدثون سواء على أساس لاهوتي كما هو الحال لدى مالبرانش في نظريته في العلل العارضة (أو المصادفة) أم على أساس تجريبي كما هو الحال لدى هيوم.

الله خلاف ذلك نفذ مراده تعالى دون مراد العبد، فالأسباب ليست موجبة لمسبباتها، على أن أغلب المعتزلة قد ذهب إلى جواز خرق قوانين الطبيعة من أجل إقرار القدرة الإلهية، فأجاز أبو الهذيل أن يقدر الله على خلق الإدراك مع العمى وأجاز الجبائي أن يجمع الله بين النار والقطن ولا يحدث احتراقاً وأن يسكن الحجر في الجو أوقاتاً دون عمد من تحته(١).

ولكن هذا القول في حاجة إلى نظرية تفسره، بل جاءت أقوال الباقلاني في جريان العادة تفسيراً يعلق الظواهر الطبيعية جميعاً بقدرة الله.

نظرية الإمامة:

الإمامة لدى الباقلاني كما هي لدى أهل السنّة جميعاً بالاختيار لا بالنص، إذ لو كان النبي قد نص على من يخلفه لاشتهر ذلك ولنقله الناس، كما نقلت العبادات أو توليته ﷺ من ولاهم من الولاة أو القضاة، وبذلك تسقط دعوى الشيعة في القول بالنص على علي، بل إن هناك فرقاً تفضل علياً كمعتزلة بغداد ومع ذلك لا يقولون بالنص، ولا يقال إن النص على علي من أخبار الآحاد وأنه يوجب العمل به، لأن القائلين بالنص الجلي من الشيعة غالباً ما يطعنون في الخلفاء الثلاثة الأوائل وفي كبار الصحابة مما يسقط عنهم العدالة، والشريعة إنما أوجبت العمل بخبر الواحد إذا كان عدلاً مرضياً(٢).

أما وقد بطل النص فلم يبق إلاّ الاختيار، ولا يصير الإمام إماماً إلاّ بعقد من أهل الحل والعقد والمؤتمنين من أفاضل الأمة على هذا الشأن، ولا يشترط في العقد أن يكون من كل أفاضل الأمة لتعذر اجتماعهم من كل الأمصار، بل يرى الباقلاني أنه يكفي لكي تنعقد الإمامة أن تتم برجل واحد من أهل الحل والعقد إذا عقدها لرجل فيه الصفات اللازمة للأئمة(*).

---

(١) الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ٨٨.

(٢) الباقلاني وتحقيق المرحوم الأستاذ محمود الخضيري والدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة: التمهيد ص ١٦٥.

(*) حاول الباقلاني ـ كما حاول غيره من الأشاعرة أن يلتمس من أسلوب بيعة الخلفاء الثلاثة =

ولكن ماذا لو ترتب على ذلك أن عقد كل جماعة من أهل الحل والعقد في بلد لإمام وكانوا كلهم يصلحون للإمامة؟ يرد الباقلاني: تنظر في العقود ويكون الأسبق منهم هو الأولى بالإقرار ويتنازل الباقون كما في عقد الزواج، ولكن ماذا لو لم يعرف أي العقود أسبق أو كانت العقود كلها معقودة في وقت واحد؟ يقول الباقلاني: تبطل العقود جميعاً ويستأنف العقد لرجل منهم أو من غيرهم كما في عقد الزواج. وماذا لو لم يتنازلوا لأسبقهم؟ يرد الباقلاني: يقاتلهم الناس(*).

ويشترط الباقلاني في الإمام أن يكون قرشياً من الصميم، وأن يكون عالماً كعلم من يصلح للقضاء، وأن يكون ذا بصيرة بأمر الحروب وتدبير الجيوش وسد الثغور وحفظ الأمة وحماية الإسلام والانتقام من الظالم والأخذ للمظلوم، وأن لا تأخذه رقة أو هوادة في إقامة الحدود.

ويرد الباقلاني على الشيعة فلا يشترط أن يكون أفضل الأمة إذ يجوز نصب المفضول، كما لا يشترط أن يكون هاشمياً ولا معصوماً ولا عالماً بالغيب.

أما ما يوجب خلعه فكفر بعد إيمان أو ذهاب عقله مدة تضر بمصالح المسلمين أو إصابته بمرض مزمن يمنعه عن النظر في مصالح المسلمين أو وقوعه أسيراً في أيدي الأعداء.

ويشير الباقلاني إلى أن كثيراً من الناس يرى الفسق والظلم وغصب الأموال وتضييع الحقوق وتعطيل الحدود مسوغاً لخلعه ولكن الباقلاني لا يعلق على ذلك ويبدو أنه لا يرى ذلك(1).

= الأوائل قاعدة عامة للتقنين أو التشريع فجاءت آراؤهم في الأغلب بدون مستند محكم من كتاب أو سنة.

(*) كلام نظري متهافت ولا أساس له من واقع التاريخ السياسي للإسلام ولا مستند شرعي له.

(1) الباقلاني: التمهيد ص ١٨٦ وما بعدها.

٣ - عبد القاهر البغدادي(*) (ت ٤٢٩ هـ)

أدى عبد القاهر البغدادي في مذهب الأشاعرة دورين متكاملين أحدهما سلبي والآخر إيجابي، أما الدور السلبي فتلك الصورة المشوهة التي انطبعت في أذهان أهل السنة منذ القرن الخامس الهجري إلى عهد قريب وربما إلى يومنا هذا عن المعتزلة، وتلاشى تماماً من أذهان الناس دور المعتزلة في الدفاع الفكري عن الإسلام ومحاربتهم الزنادقة، وإن قيل إن الفرق غالباً ما اتـهمت بعضها بعضاً بالزيغ والضلال فإن الأمر لم يكن يتعدى التنابذ في ميدان الجدل إلى الإدانة العقائدية والأحكام الشرعية المترتبة عليها، يقول البغدادي: وإن كانت بدعته كبدعة القدرية فإن المتكلمين من أصحابنا قالوا بانقطاع التوارث بينهم وبين أهل السنة(**).

(*) أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي، وصفه السبكي في طبقات الشافعية بأنه إمام عظيم القدر حمل عنه العلم أكثر أهل خراسان، تتلمذ على أبي إسحق الاسفرابيني (ت ٤١١ هـ) وأخذ مكانه في الدرس فاختلف إليه الأئمة وقرأوا عليه مثل ناصر المروزي وأبي القاسم القشيري (صاحب الرسالة في التصوف ـ ويمثل ذلك بداية التقاء التصوف بالمذهب الأشعري) وقد تخرج أبي إسحق الاسفرابيني على أبي الحسن الباهلي (ت ٣٧٠ هـ) الذي أخذ الكلام على المذهب الأشعري من مؤسسه أبي الحسن الأشعري.

كان البغدادي عالماً بالفقه والأدب والشعر والنحو والكلام وأصول الفقه ويبدو أنه كان نابغاً في الحساب إذ يقول عنه الفخر الرازي في «الرياض المونقة» لو لم يكن له إلاّ كتاب التكملة في الحساب لكفاه، خرج من نيسابور بعد فتنة وقعت بها ورحل إلى إسفرابين فلم يبق بها يسيراً حتى مات (٤٢٩هـ) ودفن إلى جانب أستاذه أبي إسحق الأسفرابيني، من أهم تلاميذه صهره أبو المظفر الأسفرابيني (ت ٤٧١هـ) صاحب كتاب «التبصير في الدين».

(**) أشار إلى امتناع الحارث المحاسبي (ت ٢٤٣ هـ) عن أخذ ميراث أبيه لأنه كان معتزلياً=

وأجمع الفقهاء والمتكلمين من أصحابنا على أنه لا يصح الصلاة خلف المعتزلي ولا عليه ولا يحل أكل ذبيحته ولا رد السلام عليه[1].

وأما الدور الإيجابي فيتمثل في صياغة آراء الأشاعرة لا على أنها مجرد فكر لفرقة من فرق المتكلمين وإنما على أنها عقيدة لجمهور أهل السنة من المسلمين، وكاد يستقر في أذهان الناس هذا لولا ظهور إمام مذهب السلف ابن تيمية الذي كشف عن أن عقائد الأشاعرة لا يمكن أن ترد كلها إلى الرسول أو أئمة السلف، على أن الحق يقال إن معظم آراء الأشاعرة وعقائدهم تعبر عن روح الإسلام، ولكنهم ابتداء من البغدادي لم يفرقوا بين ما هو أصل من صميم العقيدة يجب الإجماع عليه كوحدانية الله وبعثه الأنبياء وما هو موضوع خلاف لا حرج على العلماء أو المذاهب إن اختلفت الآراء فيه ككرامات الأولياء[*] أو القضاء والقدر أو رؤية الله بالأبصار في الآخرة فقد نسبوا آراءهم جميعاً إلى الرسول والصحابة وأئمة الفقه وإجماع المسلمين، وإن من خالفهم في ذلك فهو الرسول والصحابة وأئمة الفقه وإجماع المسلمين، وأن من خالفهم في ذلك فهو ممن يشاقق أو يحاد الله ورسوله، بل لقد جعل البغدادي نزول عيسى من السماء من أصول الدين يجب أن يقر به المسلم وربما مكن لذلك الاتصال بالصوفية الذي بدأت عراه تستوثق بهم منذ البغدادي أيضاً، وما يبثه التصوف في قلوب الناس من ضرورة التصديق والتسليم واستنكار الاعتراض.

= ويشير آخرون إلى أن الحارث قال لأبيه: طلق أمي فإنها على دين آخر!! وبصرف النظر عما في ذلك من جرأة تبلغ حد العقوق بالوالدين فإنها تنم عن أن متكلمي الأشاعرة قد ادعوا لأنفسهم حق إصدار أحكام الإدانة على سائر المذاهب وبخاصة المعتزلة والشيعة متجاهلين أنه لا يجوز تكفير أحد من أهل القبلة، أما بالنسبة للحارث ففي قول آخر أنه ترك ميراث أبيه زهداً لتصوفه وهذا أصح.

(١) البغدادي: أصول الدين ص ١٨٩.

(*) تصوف بعض الأشاعرة وتبني بعض الصوفية مذهب الأشاعرة كما سيأتي بيانه وربما ليس بين فرق المسلمين من فرقة أوثق صلة بالصوفية من الأشاعرة. =

على أن هذا الدور الخطير الذي لعبه البغدادي وتبعه في ذلك متكلمو أهل السنة يحتاج إلى مزيد إيضاح.

أولاً: مسخ أفكار الاعتزال:

يقدم زاهد الكوثري(*) ـ مع تمسكه الشديد بمذهب أهل السنّة ـ «كتاب» «الفرق بين الفرق» للبغدادي بقوله: والمؤلف ـ أي البغدادي ـ الذي كان شديد التعصب على المخالفين ولا يكاد ينقل مذهبهم على الوجه، وأنه لهذا السبب وقع الخلل في نقل هذه المذاهب في كتاب الشهرستاني، ويذكر الكوثري مصدر البغدادي فيما ذكره عن المعتزلة، إنه ابن الراوندي[1].

١ ـ نعرض فيما يلي نماذج هذا المسخ:

ادعت القدرية أن الله عالم بلا علم (أصول الدين ص ٥).

وتحت عنوان: في بيان مقالات فرق الضلال من القدرية المعتزلة.. وعشرون منها قدرية محضة يجمعها كلها في بدعتها أمور منها: نفيها كلها عن الله عز وجل صفاته الأزلية وقولها بأن ليس لله عز وجل علم ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر ولا صفة أزلية، وزادوا على هذا بقولهم إن الله تعالى لم يكن له في الأزل اسم ولا صفة (الفرق بين الفرق ص ٦٧).

● وكلهم ـ أي المعتزلة ـ يزعمون.. بأن الله تعالى غير خالق... لشيء

= يقول البغدادي أنكرت القدرية كرامات الأولياء على وجه ينقض العادة وأثبتها الموحدون (أصول الدين: ص ١٨٥) (لاحظ جعل القدرية في مقابل الموحدين كأنهم ليسوا منهم أو كأن الأشاعرة هم وحدهم الموحدون لأن فرقاً إسلامية أخرى كالخوارج وأهل السلف لا تقول في الكرامات قول الأشاعرة بل ربما أنكرها بعضهم كابن الجوزي).

(*) الشيخ محمد زاهد الكوثري عالم محقق عمل وكيلاً للشريعة الإسلامية في الخلافة العثمانية.

(١) مقدمة كتاب الفرق بين الفرق من ص ٢ ـ ٧ ويدافع الشيخ الكوثري عن البغدادي بأن ما عزاه خطأ إلى المعتزلة لم يكن من نفسه بل لأنه نقل من كتاب الخصوم ولكن آراء المعتزلة كانت معروفة جيداً في عصر البغدادي ولدى البغدادي لو أنه أراد أن يتحرى الحقيقة.

من أعمال الحيوانات وأن ليس لله في أعمال سائر الحيوانات صنع ولا تقدير (الفرق بين الفرق ص ٦٨).

● وقالت القدرية قد سوى الله عز وجل بين العقلاء في النعم الدينية ولم يخص الأنبياء والملائكة بشيء من التوفيق والعصمة ولا بشيء من نعم الدين دون سائر المكلفين (أصول الدين ص ١٥٢).

● زعم النظام أن الأجسام ضربان حي وميت وأن الحي محال أن يصير ميتاً والميت محال أن يصير حياً (أصول الدين ص ٤٨).

٢ ـ أقوال محرفة لا تعبر عن رأيهم:

● أعجب النظام بقول البراهمة بإبطال النبوات ولم يجسر على إظهار هذا القول خوفاً من السيف فأنكر إعجاز القرآن في نظمه.

● وقال (أي النظام) لو وقف طفل على شفير جهنم لم يكن الله قادراً على إلقائه فيها بينما يقدر الطفل على إلقاء نفسه وكذلك تقدر الزبانية (الفرق بين الفرق ص ٨١).

● كانت الحوادث قبل حدوثها أشياء واعياناً وأن السواد كان في حال عدمه سواداً، وذلك يوجب عليهم القول بقدم الجواهر والأعراض، وقالت المعتزلة أنه خلق الشيء من شيء فأضمروا قدم الأشياء لقولهم بما يؤدي إليه، ولم يجسروا على إظهار ذلك.

● وقال معمر بأن الله عز وجل لم يخلق لوناً ولا طعماً ولا رائحة ولا سمعاً ولا بصراً ولا سقماً ولا مرضاً ولا حياة ولا موتاً. . .

تعالى الله عن أقوال هؤلاء الكفرة علواً كبيراً[1].

وقد اقترن هذا المسخ المتعمد بأحكام الإدانة باسم الدين، إذ عقد

---

(١) البغدادي: أصول الدين ص ٩٤ نشرة إستامبول مطبعة الدقي ١٣٤٦ ـ ١٩٢٨.

الفصل الأخير ـ الأصل الخامس عشر ـ لبيان حكم الإسلام من الكفرة وأهل الأهواء والبدع الذين أدرج تحتهم الشيعة والخوارج والمعتزلة، وانتحل لنفسه ـ على طريقة البابوات في العصور الوسطى وهو ما لم يعرفه الفكر الإسلامي قبله ـ حق إبعاد المعتزلة عن زمرة المسلمين مدعياً لنفسه سلطة التحدث باسم الدين إذ يقول: أعلم أن تكفير كل زعيم من زعماء المعتزلة واجب. . . وأنواع كفرهم لا يحصيها إلا الله تعالى، وقد اختلف أصحابنا فيهم: فمنهم من قال حكمهم حكم المجوس لقول النبيﷺ: القدرية مجوس هذه الأمة، ومنهم من قال حكمهم حكم المرتدين. . ![1] ثم أوجب على

(١) المرجع السابق ص ٣٣٦ وراجع الأصل الخامس عشر: في بيان أحكام الكفر وأهل الأهواء والبدع، ومرة أخرى نؤكد أن التسلط الفكري المنتحل صفة التحدث باسم إجماع رجال الدين آفة تعبر عن تدهور الحضارة، كان ذلك من رجال الكنيسة في العصور الوسطى وكان من أبرز مظاهر تدهور الفكر وتأخر الحضارة الأوروبية حينئذ، وكان ذلك الأسلوب من التعبير غريباً تماماً عن روح الفكر الإسلامي إبان ازدهار الحضارة مهما بلغ الشقاق بين الفرق، حقيقة كان يحتدم الجدل إلى حد التكفير ولكن ذلك لم يكن يتعدى دائرة الجدل إلى العقيدة أو بالأحرى لم يكن يتجاوز مجال الكلام إلى الفقه والمعاملات، ولم تزعم فرقة لنفسها التحدث باسم أئمة الفقه والحديث وإجماع المسلمين في أحكام الإدانة، كان البغدادي أول من ابتدع هذا التسلط العقائدي فكان بذلك علماً على تحول خطير في مسار الفكر الإسلامي وأن شمس الحضارة الإسلامية قد أذنت بالزوال، فليس الأمر مجرد حملة على المعتزلة أو دفاع عنهم ولكنه كان إنذاراً بخطر، وليس من خطر أشد تهديداً للحضارات من تسلط فكري باسم العقيدة. وقد بدأ هذا التيار يسود بين الأشاعرة على الخصوص إلا استثناءات جديرة بالتسجيل: (أ) الغزالي في انتقاده للفلاسفة ـ وهم أشد وطأة من المعتزلة ـ إذ عرض الغزالي لآرائهم في إنصاف وموضوعية في «مقاصد الفلاسفة» قبل أن ينقدهم، (ب) ابن تيمية في كتابه «منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية»، ومن لم يطلع على كتاب «منهاج الكرامة في الإمامة» لابن المطهر الحلي والذي يرد عليه ابن تيمية يستطيع أن يستخلص من كتاب ابن تيمية معظم عبارات ابن المطهر بنصها، وتلك نزاهة في الحوار لم يعرفها البغدادي، ذلك أن تشويه أفكار الخصم والافتراء عليه بما لم يقل به صراحة أو ضمناً دليل عجز في المناظرة، فلو كان له باع في الجدل لما لجأ إلى التشويه والتجريح فضلاً عن الإرهاب الفكري العقائدي، وعلى أية حال كان ذلك قدر الحضارة الإسلامية ـ وليس قدر المعتزلة وحدهم ـ أن تخطو أول خطواتها نحو التدهور فتلك هي سمة الحضارات حين تشرع شمسها في المغيب: مسخ أفكار المخالفين والتجريح الشخصي. احتكار حق التعبير عن العقيدة ـ الإرهاب الفكري والعقائدي، كما أن =

السلطان قتلهم إن لم يتوبوا... ولا يجوز أكل ذبائحهم ولا تزويج المرأة المسلمة من واحد منهم، فإن عقد العقد فالنكاح مفسوخ، وإن اعتقدت المرأة اعتقادهم حرم نكاحها.. وأجمع أصحابنا على أن أهل الأهواء لا يرثون من أهل السنة ولا تجوز الصلاة خلفهم ولا الصلاة عليهم إذا ماتوا... ومن شك في كفرهم فهو كافر!(1).

وقد مكن لهذا الإرهاب الفكري عدة عوامل:

١ ـ مشايعة كتاب الفرق من الأشاعرة كالأسفرابيني والشهرستاني وغيرهما لهذا الأسلوب في عرض آراء الخصوم وإن لم تبلغ حدة البغدادي.

٢ ـ اختفاء كتب المعتزلة التي كان يمكن أن تعلن حقيقة أقوالهم، فكانت تلك الصورة القاتمة التي نجح الأشاعرة في طبعها في أذهان الناس عن المعتزلة ـ وربما غيرها من الفرق ـ وبخاصة الشيعة والخوارج.

٣ ـ إغفال المعتزلة للحديث وخصومتهم لمعظم رجاله، فكان أن استند الأشاعرة في معظم حججهم عليه، أحاديث كثيرة في موضوعات الخلاف كرؤية الله في الآخرة عدها المعتزلة أخبار آحاد لا توجب الاعتقاد، ولكن الأشاعرة قد اعتبروها أخباراً مستفيضة(*) وتقترب من حد التواتر وتوجب العمل والاعتقاد، هذا وقد وجد الأشاعرة في خصومتهم للمعتزلة سنداً من رجال الحديث.

٤ ـ إتصال الأشاعرة بالصوفية، ومن شأن التصوف ـ كما سبقت

= الحضارات حين تشرع شمسها في الشروق قول فولتير: قد أخالفك في كل ما تقول، ولكني على استعداد أن أموت في سبيل حريتك في أن تعلن ما تقول، ورحم الله عمر بن عبد العزيز لو لم يكن خلاف لم تكن رخصة.

(1) المرجع السابق ص ٣٤٠ ـ ٣٤٣.

(*) الأخبار المستفيضة وسط بين التواتر وأخبار الآحاد، ويشارك الخبر التواتر في إيجاب العلم والعمل ويذكر البغدادي منها أخبار الشفاعة لأهل الكبائر والصراط والميزان وعذاب القبر وسؤال الملكين (الفرق بين الفرق ص ١٩٦).

الإشارة ـ أن يمكن للتسليم والتصديق والتقديس والكف عن المناقشة والاعتراض وليس من شأن الصوفية الجدل والاستدلال، وإنما يسلك المريد طريق التصوف وهو من الإيمان على يقين، ولقد كان هذا الإيمان هو الاعتقاد بما يقول به الأشاعرة[1]، ومن ثم فقد أشار البغدادي إلى أن كتاب طبقات الصوفية لأبي عبد الرحمن السلمي قد اشتمل على زهاء ألف شيخ من الصوفية كلهم من أهل السنة[*].

ثانياً: «أصول الدين» في رأي البغدادي:

أثبت البغدادي للدين أصولاً لاعتبارها رأياً شخصياً أو مذهبياً معبراً عن فكر فرقة من المسلمين وإنما لتشكل للمسلمين عقيدة منسوبة إلى أهل السنة جميعاً ممثلين في أئمة الفقه والحديث الذي يشير إليهم بلفظ «أصحابنا» حيناً وبقوله: أجمع الموحدون حيناً آخر ليستبعد مخالفيه في الرأي عن جملة الموحدين.

على أن الحق يقال إن منهجه في العرض أكثر إحكاماً من الأشعري في مقالات الإسلاميين، إذ هو يقسم أصول الدين إلى خمسة عشر أصلاً يذكر في كل أصل خمس عشرة مسألة، حيث يذكر الآراء المختلفة في كل مسألة منسوبة إلى مذهبها أو القائل بها، ويستهلها برأي الأشاعرة ويعد حجة في آراء الأشاعرة السابقين كالأشعري وابن مجاهد والباقلاني وابن فورك[**]

---

(١) راجع في ذلك كتاب المؤلف: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ص ٢٢٠ ـ ٢٢٦.

(*) سوى ثلاثة: أبو سلمان الدمشقي وكان من الحلولية ـ والحلاج وشأنه مشكل، والفناد اتهمته الصوفية بالاعتزال فطردوه لأن الطيب لا يقبل الخبيث! (البغدادي: أصول الدين ص ٢١٥ ـ ٢١٦).

(**) أبو بكر بن فورك (ت ٤٠٦ هـ) هو بن الحسن بن فورك الأصبهاني عالم بالأصول والنحو والكلام على المذهب الأشعري أقام بالعراق ثم بنيسابور، بلغت تصانيفه في أصول الدين وأصول الفقه ومعاني القرآن قريباً من المائة، له مناظرات دافع فيها عن المذهب الأشعري ضد كل من المعتزلة والحنابلة، توفي عام ٤٠٦ راجع عنه (ابن عساكر الدمشقي: تبيين كذب المفتري ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣).

ورواد الأشاعرة الأوائل كابن كلاب والقلانسي، وإذ يشير إلى أن ما يشتبه هو عقيدة أهل السنة الذين يعنى بهم: الصفاتية (الأشاعرة) لأنهم وسط بين المعطلة والمجسمة، وأئمة الفقه جميعاً، ورجال الحديث، وأئمة التفسير بالمأثور، والصوفية، ويضيف إليهم أئمة اللغة والأدب والنحو ـ ومن مال منهم إلى بدع القدرية أو الرافضة أو الخوارج لا يعد حجة في اللغة والنحو!! ـ وكذلك المجاهدون في الثغور وعامة المسلمين(١)، فإنهم في رأيه الفرقة الناجية من بين ثلاث وسبعين فرقة.

في العلم:

تتخذ المذاهب العقائدية طابعاً قطعياً Dogmatie في أحكامها إذ لا بد من تنحية اتجاهات الشك واللاإرادية والقول بالنسبية، ومن ثم أصبح الاستهلال بالحديث عن العلم والحقائق أمراً طبيعياً لدى كثير من مصنفي كتب الأشاعرة ومنهم البغدادي.

والعلم قسمان: علم إلهي أزلي ليس بضروري ولا كسبي ولا حسي ولا استدلالي، فالله محيط بكل المعلومات عالم بكل ما كان وكل ما يكون وكل ما سيكون بعلم واحد أزلي غير حادث.

أما القسم الثاني فهو العلم الإنساني وهو إما ضروري أو كسبي، والعلوم النظرية على أربعة أقسام: استدلال عقلي، معلومات بالتجربة كالطب والحرف، معلومات من جهة الشرع، ومعلومات من جهة الإلهام.

يهم من هذا التقسيم إثبات حقيقتين:

---

(١) البغدادي: الفرق بين الفرق ص ١٩١ ـ ١٩٨، ولا نرى أنه يمثل بما عرضه إلا الصفاتية والصوفية من أهل السنة لأن هناك صوفية متشيعين. وأما سائر الطوائف التي ذكرها فلهم آراء تختلف باختلاف المسائل قرباً أو بعداً عن الأشاعرة فضلاً عن أن منهم من ينسب إلى فرق أخرى.

١ ـ أن مسائل الشرع تعرف بالخبر، ولذا فإن الخبر المتواتر طريق موصل إلى العلم اليقيني وهو يوجب العلم (الاعتقاد) والعمل.

٢ ـ أن المعلومات من جهة الشرع قائمة على الاستدلال العقلي، ذلك أن هذه المعلومات الشرعية مصدرها النبي وإنما يعرف صدق أي نبي بالعقل.

ومأخذ العلوم الشرعية أربعة أصول: الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

وهناك أمور تعلم بالعقل وأمور لا تعلم إلا بالشرع، إذ تدل العقول على حدوث العالم وتوحيد صانعه وقدمه وصفاته الأزلية وعلى جواز إرسال الرسل إلى عباده، أما وجوب الأفعال أو حظرها أو تحريمها فلا يعرف إلا بالشرع، ولا شيء واجب على البشر قبل الخطاب والإرسال، ولا يستحق العاقل الثواب على إيمانه بالله وعدله وحكمته وعلى ما يفعله من صلاح، وإن جاز لله أن يتفضل عليه بالثواب، كما أنه لو كان كافراً ملحداً شريراً قبل أن يأتيه نبي لما استحق على ذلك العقاب، إذ الثواب والعقاب على الطاعة والمعصية وحيث لا أمر ولا نهي قبل بعثه الأنبياء فلا طاعة ولا معصية، ومن ثم فلا ثواب ولا عقاب[1].

وقد ورد التكليف بالعقل والنقل إذ يجب على الإنسان النظر العقلي كما يجب عليه معرفة الشرائع[2].

٢ ـ في العالم:

العالم هو كل شيء غير الله عز وجل، ويتألف العالم من أجسام، وتتألف الأجسام من جواهر (أجزاء لا تتجزأ) وأعراض، والأعراض هي الصفات القائمة بالجواهر من حركة وسكون وطعم ولون ورائحة وحرارة

---

(١) البغدادي: أصول الدين جـ٢ ـ ٢٥.

(٢) المرجع السابق ص ٣١.

وبرودة ويبوسة، والجواهر متناهية أي إنه لا بدّ أن تنتهي قسمة الأجسام إلى أجزاء لا تتجزأ «وأحصى كل شيء عدداً» فلو لم تكن محصورة لما أمكن إحصاؤها عدداً. والأعراض أجناس مختلفة ولكنها ليست من جنس الأجسام، ولا تخلو الأجسام والجواهر من أعراض، إذ يستحيل أن تعرى الأجسام والجواهر من أعراض، فلا بد في كل جسم أو جوهر من لون وكون وطعم ورائحة وبرودة أو حرارة ومن رطوبة أو يبوسة، وإذا كانت الأعراض حادثة، إذ يستحيل أن يبقى العرض زمانين، وإذ استحال تعرى الأجسام أو الجواهر من أعراض فإن الأجسام لم تسبق الأعراض ولذا فالأجسام حادثة لأن ما لم يسبق الحوادث كان حادثاً، وإذا كان العالم مؤلفاً من أجسام وكانت هذه حادثة كان العالم كله محدثاً.

وكل ما هو حادث جائز الفناء عليه، وإذا أراد الله فناء جسم لم يخلق البقاء فيه على حد تعبير الأشعري، أو قطع عنه الأكوان والألوان على حد تعبير الباقلاني، وكل من قال بحدوث العالم أجاز الفناء عليه.

٣ ـ في معرفة صانع العالم:

(أ) لكل حادث محدث: كل حادث لا بدّ له من محدث، ولا عبرة بقول الدهرية بوجود حوادث لا حادث لها، إنه إذا لم يصح حدوث كتابة لا من كاتب، ونسيج لا من ناسج، وبناء لا من بانٍ كذلك لا يصح وقوع حادث لا من محدث.

ولا يقال إن الأشياء تحدث بالطبع، لأنه لو أريد بلفظ الطبيعة فاعلاً حياً قادراً مريداً فهو الصانع، وإن أريد بها لفظاً على غير مدلول فما ليس بموجود لا يكون فاعلاً، ولا يقال إنه طبع موجود في الأجسام لأن هذه حادثة مفتقرة إلى صانع، كما لا يصح أن يقال إن الحادث يحدث نفسه لأنه كان قبل إحداثه نفسه معدوماً ويستحيل أن يكون المعدوم فاعلاً.

(ب) الأحداث ابتداء لا من شيء: وصانع الأجسام والأعراض

أحدثها ابتداء لا من شيء، فلم تكن الحوادث قبل حدوثها جواهر ولا أشياء، كما لا يتصور الصنع أو الخلق من مادة أولى على حد قول أصحاب الهيولي، لأنه لا يقاس الصنع الإلهي على صنع الصانع منا حين يصنع الخاتم من الفضة أو الباب من الخشب.

(جـ) توحيد الصانع: ولا يكون صانع العالم غيرواحد، لأنه لو كان للعالم صانعان قديمان لجاز اختلافهما في المراد ـ يريد أحدهما حياة ويريد الآخر موتاً، فإما أن يتم مرادهما معاً، أو لا يتم مرادهما معاً أو يتم مراد أحدهما دون الآخر، ويستحيل أن يتم مرادهما معاً لأنه يستحيل كون الشيء حياً ميتاً معاً، كما يستحيل ألا يتم مرادهما لأن ذلك دليل عجزهما معاً، أو أن يتم مراد أحدهما دون الآخر لأن في ذلك عجزا ممن لم يتم مراده، ولا يقال جائز ألا يختلفا لأنه إذا لم يكن أحدهما مكرهاً مقهوراً للآخر ومن ثم موافقاً له ـ وذلك دليل عجز ـ فإن الخلاف جائز بينهما.

(د) قدم الصانع: وصانع العالم قديم لأنه لو كان محدثاً لافتقر إلى محدث له ولتسلسل الأمر لا إلى نهاية وهذا محال.

(هـ) قيوم غني عن العالمين: والصانع قيوم قائم بذاته لا يفتقر إلى محل، ولا حد له ولا نهاية خلافاً لما يدعيها المجسمة في تناهي الإلّه إذ يماس عرشه، والله غني عن خلقه، ما خلق الخلق لاجتلاب نفع إلى نفسه ولا لدفع ضر عنه، ومن الغريب أن البغدادي يأخذ على المعتزلة قولهم إن الله خلق الخلق ليعبدوه ويشكروه مع إن ذلك مطابق لقوله عز وجل: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾.

٤ ـ في بيان صفاته:

(أ) الصفات الأزلية: هي القدرة والعالم والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام، فالله قادر بقدرة عالم بعلم حي بحياة مريد بإرادة سميع بسمع متكلم بكلام، ولله قدرة واحدة يقدر بها على كل المقدورات كما إن له علماً

واحداً يعلم به جميع المعلومات ما كان منه وما يكون وما لا يكون أن لو كان كيف كان يكون، وحياته صفة أزلية قائمة من غير روح ولا غذاء.

وإرادة الله مشيئته واختياره، وإرادته للشيء كراهيته لعدم هذا الشيء كما إن أمره بالشيء نهي عن ضده، وإرادة الله صفة أزلية قائمة بذاته وهي إرادة واحدة محيطة بجميع مراداته على وفق علمه بها فيما علم كونه أراد كونه خيراً كان أو شراً، وما علم أنه لا يكون أراد أن لا يكون، فلا يحدث في العالم شيء لا يريده الله ولا ينتفي ما يريده الله، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.

ولكن إذا كان الأشاعرة ومنهم البغدادي قد اعترضوا على المعتزلة نسبة الخير دون الشر إلى الله فهل يصح أن ينسب الشر صراحة إلى الله؟. يقول البغدادي قال شيخنا أبو محمد عبد الله بن سعيد القطان: أقول في الجملة إن الله أراد حدوث الحوادث كلها خيرها وشرها ولا أقول في التفصيل إنه أراد المعاصي وإن كانت من جملة الحوادث التي أراد حدوثها، كما أقول في الدعاء جملة يا خالق الأجسام ولا أقول تفصيلاً، يا خالق القرود والخنازير والدم والنجاسات وإن كان هو الخالق لهذه الأشياء كلها، أما أبو الحسن الأشعري فقد ذهب إلى تقييد التفصيل فقال: إن الله أراد حدوث المعصية من العاصي قبيحة منه(*) ولا أقول إنه أرادها على الإطلاق[1].

خلاصة رأي الأشاعرة ومنهم البغدادي أنهم ينسبون الحوادث جميعها خيرها وشرها إلى الله، ولكن تأدباً معه جل شأنه لا يلفظون بنسبة الشر والخبائث إليه سبحانه على التصريح والتفصيل.

والسمع صفة أزلية لله بها يسمع كل مسموع سمع إدراك لا سمع علم

(*) يتسق ذلك مع رأي الأشعري في الكسب: إن الفعل من الله خلقاً ومن العبد كسباً فهو مخلوق لله منسوب للعبد.

(1) البغدادي: أصول الدين ص ١٠٢ . ١٠٥.

كما يذهب المعتزلة ولكن من غير أُذن ولا جارحة، ما هي هذه المسموعات؟ ذهب الأشعري إلى أن كل موجود يجوز كونه مسموعاً، أما القلانسي فقد كان أدق منه فذهب إلى أنه لا يسمع إلا ما كان كلاماً أو صوتاً.

كذلك البصر صفة أزلية لله بها يبصر كل مرئي، ورؤية إحاطة بدون عين ولا جارحة، كذلك ذهب الأشعري إلى أن كل موجود يجوز أن يرى، وذهب البغدادي ليؤكد إمكان رؤية الله يوم القيامة إلى أن أي موجود يصح رؤيته لا لكونه محدثاً أو جوهراً أو عرضاً أو لوناً وإنما لكونه موجوداً والله سبحانه موجود فصح جواز رؤيته.

وكلام الله صفة له أزلية قائمة وهي أمره ونهيه وخبره ووعده ووعيده، ويؤكد الأشاعرة ومنهم البغدادي أن الكلام صفة قائمة بالله لا بغيره، رداً على المعتزلة الذين قالوا بصدور كلامه لموسى من تجاه شجره، إنه لو كان الكلام حادثاً في محل لكان المحل به متكلماً.

وكلام الله في المصحف مكتوب وفي القلب محفوظ وباللسان متلو، ولكن الكتابة غير المكتوب والقراءة غير المقرؤ والتلاوة غير المتلو، إذ الكتابة والقراءة والتلاوة محدثة بينما المكتوب والمقروء والمتلو واحد قديم هو كلام الله.

(ب) الصفات الخبرية: من الغريب أن البغدادي يقترب من رأي المعتزلة في تأويل الصفات الخبرية، ويخالف رأي الأشاعرة الذين لا يشير إليهم على أنهم «أصحابه» أو «أهل الحق» أو «الموحدون» أو أهل السنّة وإنما الصفاتية، فيقول: زعم بعضهم أن له وجهاً وعيناً هما عضوان ولكنهما ليسا كوجه الإنسان وعينيه بل هما خلاف الوجه والعيون، وزعم بعض الصفاتية أن الوجه والعين المضافين إلى الله تعالى صفات له، والصحيح عندنا أن وجهه ذاته وعينه رؤيته للأشياء، وقوله: ﴿ويبقى وجه ربك﴾. معناه ويبقى ربك وقوله: «ولتصنع على عيني» أي رؤية مني كما قال: «إنني معكما أسمع وأرى»، وقوله في سفينة نوح: «تجري بأعيننا» أراد بها العيون التي جرت بها

السفينة من الماء، وقوله: كل شيء هالك إلا وجهه، يفيد بطلان كل عمل لم يقصد به وجه الله تعالى.

ومرة أخرى يخطىء البغدادي أصحابه من الأشاعرة بصدد «اليدين» في قوله تعالى: ﴿ لم خلقت بيدي ﴾.

ويقترب مرة أخرى من المعتزلة بصدد قوله تعالى: الرحمن على العرش استوى، إنه وإن أبطل تأويلهم بأن استوى بمعنى استولى، فإنه أول العرش على معنى الملك أي إن الله على الملك استوى، ثم هو يذكر آراء أصحابه مبتعداً عنهم:

١ ـ مالك بن أنس وفقهاء المدينة: الاستواء معروف والكيفية مجهولة والسؤال بدعة والإيمان بالاستواء واجب، «وما يعلم تأويله إلا الله».
٢ ـ أبو الحسن الأشعري: فعل أحدثه في العرش سماه استواء.
٣ ـ القلانسي وعبد الله بن سعيد: إنه فوق العرش بلا مماسة[1].

جـ ـ مأخذ أسماء الله: أسماء الله مأخوذة من التوقيف خلافاً لرأي المعتزلة إنها من الاصطلاح والقياس، فلا يصح أن يطلق عليه سبحانه أسماء لم يرد في الكتاب أو السنّة الصحيحة أو لم تجمع الأمة عليه وذلك إنه لا يصح أن يطلق العبد لمولاه إسماً، فضلاً عن أن الله يوصف بأسماء ولا يوصف بمعناها فيوصف بأنه جواد كريم ولا يوصف بأنه سخي، ويقال له رحيم ولا يقال شفيق مما يدل على بطلان دليل القياس في أسمائه(*).

د ـ عدد أسماء الله: «ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها...» عن أبي هريرة

---

(١) المرجع السابق ص ١١٣.

(*) لا خلاف بين المعتزلة والأشاعرة في أنه لا يجوز أن يطلق على الله إسماً لم يسم به نفسه أو لم يطلقه نبيه وإنما قال المعتزلة بالقياس أو التعليل وقال الأشاعرة بالسمع أوالتوقيف، الخلاف الحقيقي مع الفلاسفة الذين أسرفوا في إطلاق أسماء على الله لا يعرفها الدين مثل: واجب الوجود ـ العلة الأولى.

أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: إن لله عز وجل تسعا وتسعين إسماً من أحصاها دخل الجنة(*).

هـ ـ في أقسامْ أسمائه: أسماؤه تعالى على ثلاثة أقسام:

١ ـ قسم يستحقه لمعنى قائم كالحي والعالم والقادر والمريد والمتكلم وعظيم وجليل ومجيد وحق وواحد ومتين والأول والآخر والمتعال والملك.

٢ ـ قسم يستحقه لمعنى قائم كالحي والعالم والقادر والمريد والمتكلم والسميع والبصير ـ والقدير والعليم والعلام والخبير والشهيد، وهذه كلها صفات أزلـية لله.

٣ ـ قسم يدل على أفعاله كالباري والخالق والتواب والرحيم والرزاق والرازق والمعز والمذل، وهناك أفعال تصدر عن الله ولا يشتق منها اسم «وسقاهم ربهم شراباً طهوراً» ولا يقال له: «ساق» ولا يقال له مستهزىء، «سخر الله منهم ولا يقال «ساخر». سأرهقه صعوداً ولا يقال «مرهق» إن الله وملائكته يصلون على النبي... ولا يقال له «مصل».

٥ ـ **في العدل الإلهي:**

أ ـ تعريف العدل: العدل ما للفاعل أن يفعله، فإن قيل بمقتضى ذلك يصبح كل كفر ومعصية عدلاً، قيل إرادة الله أن يقع الكفر والظلم عدل منه، جور وظلم من مكتسبه.

هكذا تنطلق صلة الله بعباده لدى الأشاعرة من مفهوم إطلاق المشيئة والإرادة، حتى أصبح العدل يتبع المشيئة بينها تتبع المشيئة أو الإرادة صفة العدل لدى المعتزلة(**).

(*) الحسنى مؤنث الأحسن على وزن الكبرى لأن الأسماء مؤنثة، وليس المقصود حصرها في تسعة وتسعين، أن هناك أسماء لله في القرآن لم ترد ضمن التسعة والتسعين مثل رفيع الدرجات وإنما المقصود أن المعاني كلها اللائقة بالله محصورة في معاني هذه التسعة والتسعين. ويحاول البغدادي أن يجد تعليلاً رياضياً للحكمة في هذا العدد. وليس المقصود من إحصائها مجرد معرفتها وإنما الاعتقاد بها ص ١١٩ ـ ١٢١.

(**) يعرف المعتزلة العدل بأنه صدور الفعل على وجه الصواب والمصلحة وبمقتضى الحكمة بينها أدى

ب ـ مفهوم الحكمة: والله حكيم في خلق كل ما خلق ولو لم يخلق الخلق لم يخرج من الحكمة، ولو خلق الناس جميعاً كفاراً أو خلقهم مؤمنين لجاز، ولو خلق الجمادات دون الأحياء أو الأحياء دون الجمادات لكان ذلك كله جائزاً منه، وكانت كل هذه الوجوه صواباً منه وعدلاً وحكمة.

ويقصد البغدادي بذلك أن ينقض رأي المعتزلة إن الله خلق الجمادات والأحياء لينتفع بها المكلفون ممن خلق وليكون ذلك عبرة لهم ودليلاً، إذ جائز لدى البغدادي أن يخلق الله أجساماً لا يعتبر بها راء[1].

جـ ـ نظرية الكسب: الله خالق أعمال العباد كما إنه خالق الأجسام والألوان والطعوم والروائح لا خالق غيره وإنما العباد مكتسبون لأعمالهم، ومع إن الله خالق أكساب العباد كما إنه خالق الأجسام والأعراض فإن العبد مكتسب لأفعاله دون الأجسام والأعراض، إذ ينحصر الكسب في الحركة والسكون والإرادة والعلم والاعتماد والجهل والقول والسكوت، ولا يصح منا اكتساب الأجسام والألوان والطعوم والروائح والقدرة والعجز والسمع والصمم والرؤية والعمى والكلام والخرس[2]، أي أن لا كسب فيها لا يسأل الإنسان عنه.

د ـ الهداية والإضلال: نطلق الهداية من الله بمعنيين:

١ ـ إبانة الحق والدعاء إليه وإقامة الدلالة عليه، وهذه هداية من الله شاملة جميع المكلفين ولا خلاف بين الأشاعرة والمعتزلة حول هذا المفهوم.

= الأشاعرة التصرف في الملك والملك كما يشاء وإنه فعّال لما يريد. انطلق المعتزلة من مفهوم تنزيه الله وانطلق الأشاعرة من إرادتهم تعظيمه. والاختلاف بين المفهومين هو الذي أدى إلى خلافهم في كل المسائل المتعلقة بالفعل الإلّهي: القضاء والقدر ـ الأرزاق ـ الآجال... الخ.

(١) البغدادي: أصول الدين ص ١٥٠.

(٢) المرجع السابق ص ١٣٤.

٢ ـ هداية خاصة من الله لمهتدين دون الضالين، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿ والله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم ﴾ (يونس: ٢٥) ويقول: ﴿ ... ولكن الله يهدي من يشاء ﴾ (القصص: ٥٦) ويلزم البغدادي المعتزلة لإنكارهم إضلال الله للضالين بمعناه الظاهر أن لا توفيق ولا نعمة خاصة من الله لأنبيائه وأوليائه على سائر الناس وخاصة الضالين وهو إلزام ليس بلازم.

والإضلال لدى البغدادي من الله عز وجل لأهل الضلال على معنى خلق الضلالة عن الحق في قلوبهم... ﴿ ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً ﴾ (الأنعام: ١٢٥) وقوله تعالى: ﴿ يضل من يشاء ويهدي من يشاء ﴾ (فاطر: ٨) فمن أضله فبعدله ومن هداه فبفضله، وهو رأي منطلق من إيمان وتسليم بلا تعليل وتوفيق.

هـ ـ الآجال: كل من مات أو قتل فقد مات بأجله الذي جعله الله آجلاً لعمره، والله قادر على الزيادة في عمره، ولكن إذا لم يزد له في عمره لم تكن الزيادة أجلاً له.

ولا خلاف في ذلك بين المعتزلة والأشاعرة، بل لقد ذكر البغدادي آراء العلاف والجبائي في ذلك، وحقيقة الخلاف حول المقتول: هل لو لم يقتل لمات في وقت قتله بأجله؟ ذلك ما ذهب إليه الأشاعرة مع العلاف والجبائي، أما باقي المعتزلة فقد وجدوا في هذا القول ما يتضمن جبرية القتل وانتفاء مسؤولية القاتل، ولذا نسب إليهم البغدادي القول بأن المقتول مقطوع عليه أجله، ولقد فرقوا بين القتل والموت فذهب الكعبي إلى أن الموت من الله والقتل من قبل القاتل، وذهب أكثر المعتزلة إلى أن في موت المقتول معنيين: أحدهما موت من قبل الله والثاني قتل من فعل القاتل، عند ذلك لم يجد الأشاعرة مفراً

من القول إن القتل غير الموت ولكن المقتول ميت والموت قائم به والقتل يقوم بالقاتل[1].

هذا وقد ذهب البغدادي إلى أن من قتل مظلوماً أو مات من بعض الأمراض المخصوصة كالحريق والغريق وموت المرأة في طلقها ونحو ذلك فهو شهيد.

و ـ الأرزاق: كل من أكل شيئاً أو شرب فإنما تناول رزق نفسه حلالاً كان أو حراماً ولا يأكل أحد رزق غيره، بينما ذهب المعتزلة إلى أن الإنسان يأكل رزق غيره إذا غصب شيئاً وأكله، وقضية الرزق ترتبط ارتباطاً وثيقاً بموقف كل من القضاء والقدر، فمن أثبت الحرية للإنسان ومسؤوليته عن فعله اعتبر الغصب والرزق الحرام والسحت رزقاً ليس لغاصبه وإنما لصاحب الحق، ومن أثبت الفعل كله لله خلقاً قضى في الرزق قول الأشاعرة.

٦ ـ في النبوة:

(أ) معنى النبوة وجواز بعثة الرسل: النبوة لفظ مشتق من النبأ بمعنى الخبر لأن النبي يخبر عن ربه، أو من نبأ الشيء بمعنى ارتفع لأن النبي رفيع المنزلة عند ربه، والرسول هو الذي تتابع عليه الوحي ويأتي بشريعة أو ينسخ شريعة ومن ثم فكل رسول نبي وليس كل نبي رسولاً، وعدد الأنبياء مائة ألف وأربعة وعشرين ألفاً بينما الرسل ثلاثمائة وثلاثة عشر خمسة منهم من أولي العزم وهم نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد، وأول الأنبياء آدم وآخرهم محمد عليه الصلاة والسلام(*).

---

(١) البغدادي: أصول الدين ص ١٤٢ ـ ١٤٣.

(*) يضيف البغدادي إلى جملة عقائد المسلمين في ذلك الاعتقاد بعودة المسيح: إذ ينزل على نصرة دين الإسلام فيقتل الدجال والخنزير ويريق الخمر ويحيى ما أحياه القرآن ويميت ما أماته القرآن.. ولا يذكر مصدراً لهذا الاعتقاد بها خصوصاً إنه يعلقه بالإيمان بأن محمداً خاتم الأنبياء. أي أنه ذكره كما لو كان عقيدة مسلماً بها لدى المسلمين جميعاً.

وجائز أن يبعث الله الرسل، وقد جحد البراهمة ذلك، كما إنه جائز أن يكلف الله الناس بأحكام وشرائع.

(ب) كيف يعلم الناس إنه رسول مرسل من ربه: ذهب البغدادي إلى ضرورة البينة ليعلم الناس أنه نبي صادق، ومن ثم فلا بدّ له من معجزة ليلزم الناس تصديقه وطاعته، والمعجزة أمر خارق للعادة يتحدى بها النبي قومه عن الإتيان بمثلها، وإنما سميت معجزة لعجز المرسل إليهم عن المعارضة بمثلها، أما الخوارج وأكثر المعتزلة فقد ذهبوا إلى أن صدق النبي وحده كافٍ لوجوب الإيمان به دون حجة أو بينة أو معجزة، وقد ذهبت الكرامية إلى أن كل من سمع قول الرسول أو سمع الخبر عن ظهوره وعن دعوته لزمه الإقرار والتصديق به سواء علم برهانه وحجته أو لم يعلمها، وذهب ثمامة ابن الأشرس وبعض المعتزلة إلى أنه لا يحتاج النبي في الحجة على نبوته إلى أكثر من سلامة شرعه.

وقول الخوارج والكرامية والمعتزلة أسلم من قول البغدادى ومن وافقه من الأشاعرة، إذ لو لم يعلم صدق النبوة إلا بمعجزة لاحتاج إلى أن يكرر معجزاته أمام كل قوم يأتونه، إذ أن الحجة تلزم من رأى دون من لم يرَ حتى وإن كان قد سمع بها، وماذا تكون حجة النبي على من أتوا بعد وفاته ولم يشهدوا معجزاته؟ ومن ناحية أخرى لم يستطع البغدادي أن يفسر أموراً خارقة للعادة على أيدي بعض المتنبئين إلا أن يطلق عليها اسماً آخر فيجعل المعجزة للنبي والكرامة للولي والغوثة (أو المعونة) لسائر الناس[١].

وإذ جعل البغدادي المعجزة حجة النبي الوحيدة على الناس ليصدقوه كان لا بدّ له بصدد نبي الإسلام أن يعتنق:

١ ـ كثرة معجزاته مثل انشقاق القمر وتسبيح الحصى في يده وينبوع الماء من بين أصابعه لوضوء جيشه وإشباع الخلق الكثير من الطعام اليسير

(١) البغدادي: أصول الدين ص ١٧٤ ـ ١٧٥.

وإقبال الشجرة عليه ورجوعها بأمره إلى مغرسها، وهي معجزات تثير تساؤلاً كتساؤل النظام إنه لم يؤرخ لذلك أحد ولم يؤمن عندها كافر ولم يحتج بها مؤمن على مشرك(*).

٢ ـ أن لا تكون لنبي معجزة إلا ويكون لنبي الإسلام ما تفوقها، فإن سخرت الريح لسليمان فقد سخر له البراق وهو أفضل من الريح، وإن انفجرت الحجارة لموسى بالماء فليس ذلك أعجب من نبوع الماء من بين أصابع النبي لوضوء جيشه، وإن مشى عيسى على الماء فقد مشى في الهواء عند المعراج. وقد خص بمعجزات سماوية كانشقاق القمر[١].

وأما الفرق التي ألزمت الأقوام تصديق الأنبياء لصدقهم وسلامة شرائعهم فلم تكن بحاجة إلى أن تعول على كثرة معجزات نبي الإسلام، فقد كفاهم القرآن معجزة وحجة.

(جـ) عصمة الأنبياء: الأنبياء معصومون بعد البعثة عن الذنوب كلها ما عدا السهو والخطأ، وجائز عليهم الذنب قبل البعثة، وموقف المعتزلة بصدد عصمة الأنبياء أشد تنزيهاً لهم من الأشاعرة، ومن الغريب أن ينتقدهم البغدادي إذ لم يثبتوا لنبي ذنباً إلا على سبيل الخطأ في التأويل، فينكر عليهم القول إن الله قد عصمهم من الذنوب.

والأنبياء قبل بعثهم جميعاً مؤمنون بالله موحدون إما بالأدلة العقلية أو على شريعة من قبلهم، ولقد كان الرسول قبل بعثه متبعاً ملة إبراهيم[٢].

د ـ كرامات الأولياء: تتساوى الكرامة مع المعجزة في كونها ناقضة

(*) الرد القرآني على من طلب من رسول الله المعجزة: «هل كنت إلا بشراً رسولاً؟ أو الإقناع بالحجة العقلية لا بمعجزة غيبية: «قل يحيها الذي أنشأها أول مرة» وقد أشار محمد إقبال أنه بنبي الإسلام حل التصديق بمنطق العقل محل التصديق بمنطق الغيب أو المعجزة ومن ثم فإن القرآن هو المعجزة الوحيدة التي تتفق عليها فرق الإسلام.

(١) المرجع السابق ص ١٦٥.

(٢) المرجع السابق ص ١٦٩.

(٣) المرجع السابق ص ٢٦٦.

للعادات إلا أن الكرامة ليست تحدياً لمشرك، بل على العكس يجتهد الولي في كتمانها، وهي تكريم من الله لصاحب الكَرامة.

ولا يؤمن المعتزلة بكرامات الأولياء لما في ذلك من لبس بين المعجزة والكرامة، ولكن البغدادي قد جعل الإيمان بها مما يجب ذكره والاعتقاد به في أصول الدين، وما ذلك إلا للأثر المتبادل بين الصوفية والأشاعرة[1].

٧ ـ في التكليف:

(أ) أحكام العقل وأحكام الشرع: تدل العقول على صحة الصحيح واستحالة المحال، وعلى حدوث العالم وتناهيه، وجواز الفناء عليه جملة وتفصيلاً، وعلى إثبات الصانع وتوحيده وعدله، وعلى جواز بعثة الرسل وعلى جواز تكليف العباد لا يختلف الأشاعرة في ذلك كله مع المعتزلة، غير أنهم يفترقون عند:

١ ـ إنه لا يجب على الله شيء، فبعثة الرسل وتكليف العباد يندرجان تحت الجواز لا الوجوب.

٢ ـ إنه لا يجب على أحد شيء قبل ورود الشرع، وأن الثواب والعقاب منوطان بالأمر والنهي الإلهيين، ذلك رأي الأشاعرة، على إنه من ناحية أخرى وافق الأشاعرة رأي المعتزلة في أن معرفة الله وصدق الرسول منوطان العقل أي إنا نعرف الله بالاستدلال العقلي كما إننا نعرف الرسول ـ إنه مرسل من ربه ـ بمقتضى العقل(*).

أما الأحكام الشرعية في الوجوب والحظر والإباحة فطريقة معرفته ورود الخبر والأمر من الله تعالى فيه، فأسماء الله طريقها الشرع دون العقل، وكذلك خلود نعيم أهل الجنة وخلود عذاب أهل النار.

(١) المرجع السابق ص ١٨٥.

(*) يتبنى البغدادي موقف خصومه المعتزلة دون إشارة إليهم: أول الواجبات على المكلف النظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الله وتوحيده وصفاته وعدله وحكمته ثم النظر والاستدلال المؤديان إلى جواز إرسال الرسل وتكليف العباد ما شاء المرجع السابق ص ٢١٠.

ويضع البغدادي معياراً للتمييز بين أحكام العقل وأحكام الشرع، فما لم يجز فيه النسخ والتبديل فهو من أحكام العقل وما جاز فيه النسخ والتعديل فهو من أحكام الشرع.

ومع هذا التمييز فأحكام الغقل غير واجبة لديه، إذ الوجوب والتحريم منوطان بالأمر والنهي الإلهيين، فلا يجب بأمر غيره شيء ولا يحرم بنهي غيره شيء، ويشتط البغدادي في ذلك إلى حد أنه يعلق طاعة الوالدين على الأمر الإلهي ولولا ذلك ما وجبت(*)، فالوجوب والحظر والإباحة كل ذلك مستفاد يجوز فيه النسخ والتبديل وما جاز فيه النسخ والتبديل فهو من أحكام الشرع.

٨ ـ في المعاد «اليوم الآخر»:

(أ) الفناء والبعث: الله قادر على فناء العالم جملة وتفصيلاً، فالذي خلقها من العدم قادر على فنائها جميعاً أو إفناء بعضها، ذلك ما أجمع عليه المسلمون كما أجمعوا على إعادة الخلق بعد الفناء(**)، فالقادر على الخلق الأول قادر على إعادة ما خلق، والبعث يوم القيامة للأجساد والأرواح.

(ب) أهل الوعيد: ذهب المعتزلة إلى أن تأبيد العذاب ـ أو الخلود في جهنم ـ إنما يكون للمشركين وفاعلي الكبائر دون توبة، أما البغدادي فيجعل تأبيد العذاب لمن مات على الكفر أو البدع كالقدرية والخوارج وغلاة الروافض، إذ يقول: قال أصحابنا إن أصحاب الوعيد من الخوارج والقدرية يخلدون في النار لا محالة.

وباستثناء أصحاب المذاهب المخالفة وخاصة الخوارج والمعتزلة وغلاة

(*) استدراك: معلوم أنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق وأن الوالدين إذا جاهدا الإنسان على أن يكفر بالله فلا تجب طاعتهما وإن وجب أن يصاحبهما في الدنيا معروفاً ولكن موقف البغدادي يجعل الأخلاق تتبع الدين لا العكس ويجعل الحسن والقبح شرعيين لا عقليين ويذكر أمثلة كثيرة للدلالة على نسبية الأحكام الأخلاقية وارتباطها بالأوامر الإلهية (أصول الدين: ص ٢٠٧ ـ ٢١٤).

(**) في تفسير كيفية الفناء ذهب الأشعري إلى أن الجسم يفنى بأن لا يخلق الله فيه بقاء في الحال التي يريد أن يفنيه فيها بينما ذهب العلاف بأن الله يخلق في الجوهر فناء، وقد فسر الباقلاني الفناء بقطع الأكوان عن الجسم (أصول الدين ص ٢٣٢).

والشيعة فإنه لا يخلد مسلم في العذاب، ذلك اعتقاد الأشاعرة. فالمقصود بالمقام المحمود في قوله تعالى: ﴿عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً﴾ (الإسراء: ٧٩) الشفاعة، وفي الحديث: ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي، وليست مقصورة على الرسول عليه الصلاة والسلام. وإنما لسبعين ألفاً آخرين يدخلون الجنة بلا حساب كل واحد منهم يشفع في سبعين ألفاً(*).

(جـ) الأطفال في الآخرة: سوى المعتزلة بين الأطفال المؤمنين وأطفال المشركين يوم القيامة إذ يدخلون الجنة على سبيل العوض لما لحقهم في الدنيا من آلام وأمراض، وقالوا بانقطاع النعيم عنهم بعد تمام العوض، أما الأشاعرة فيميزون بين أطفال المؤمنين وأطفال المشركين، فالأولون في الجنة مع آبائهم أما الآخرون فقد اختلفوا فيهم على ثلاثة أقوال:

١ - إنهم في النار إغاظة لآبائهم.

٢ - إنهم خدم أهل الجنة.

٣ - إنه يوقد لهم نار فيؤمرون باقتحامها فمن اقتحمها دخل الجنة، أولئك هم خدم أهل الجنة، ومن لم يقتحمها يدخل النار لأنه سيكون عاصياً.

ولا يجد الأشاعرة حجة عقلية لموقفهم إلا إثارة العواطف ضد المعتزلة: (لقد سووا بين إبراهيم ابن النبي وبين ابن أبي لهب في الجنة) وإلا أن يتستروا

(*) ونتيجة الالتحام بين المذهب الأشعري وبين التصوف ساد الاعتقاد بشفاعة الأولياء ثم لزم عن ذلك التقرب إليهم واتخاذهم وسائط ثم زيارة القبور ونذر النذور، ولا نقصد إطلاقاً رفض الحديث وإنما مجرد تقرير كيف تتداعى تصورات العامة واعتقاداتهم خصوصاً بعد تداخل التصوف بالأشعرية، ومن ثم فقد جاء المذهب السلفي الذي يرفض التصوف رد فعل لذلك.

يشير البغدادي كذلك إلى الإيمان بسؤال الملكين في القبر وعذابه وإثبات الحوض والصراط والميزان، وقد ذهب بعض المعتزلة إلى أن سؤال الملكين في القبر إنما يكون بين النفختين في الصور وحينئذٍ يكون عذاب قوم في القبر، ويبدو أنهم أنكروا عذاب القبر عقب الموت حتى لا يكون عذاب قبل الحساب كما أنكروا: الحساب بميزان محسوس - إذ كيف توزن الأعمال ولذا يقول البغدادي إن الوزن للصحف التي كتبت فيها الأعمال، كذلك استبعد المعتزلة الصورة الحسية للصراط، وعلى كل فقد أصبحت هذه جزءاً من معتقدات الأشاعرة.

وراء الخبر، ولو قد ورد الخبر الصحيح حديثاً متواتراً عن النبي لما اضطرب موقفهم: مرة في الجنة ومرة في النار.

وبلغ الاضطراب مداه حين سئلوا عن رأيهم في طفل مات وأبواه مشركان ثم آمنا بعد موته، فيذكر البغدادي رأي الآخرين دون رأيه هو وأصحابه[1]، ماذا عليه لو أنه قال إنهم في الجنة بفضله عز وجل إن لم يرد أن يكونوا في الجنة بعدله، ولكنه استنكف أن يوافق خصومه على رأيهم.

(د) بعث الحيوانات: ذهب المعتزلة إلى أن البهائم تبعث يوم القيامة لتنال العوض عن استخدام الإنسان لها وذبحه إياها وعن ما لقيت من آلام، ولم يحدد المعتزلة شكل هذا العوض، وإن كان البغدادي يسخر من النظام إذ يجعل الحيوانات في الجنة قائلاً: وقد رضينا له أن يكون في الجنة التي يأوي إليها الكلاب والخنازير والحيات والعقارب والحشرات مع قتله لها في الدنيا ومنعه إياها عن كنيف داره فضلاً عن بستانه.

أما البغدادي فقد آمن ببعث الحيوانات ولكن لسبب آخر هو مجرد القصاص إذ تقتص العجماء من القرناء وأكل الأعشاب من الحيوانات الجارحة والمفترسة ثم تفنى بعد القصاص، ويستند رفض الأشاعرة بعامة والبغدادي بخاصة لرأي المعتزلة إلى سببين:

١ ـ أنه لا يجب على الله شيء، ومن ثم فلا يجب عليه العوض للحيوانات عما لحقها من آلام إذ أباح الله استخدامها بل أمر بنحرها.

٢ ـ أنه يحسن من الله وحده إيصال الآلام للمكلفين من المجانين والأطفال والحيوانات دون استحقاق أو عوض، هو مفهوم التكليف لدى الأشاعرة أنه يحسن ممن لو ابتدأ بالألم لحسن منه[2]، ومن ثم لا يجب عليه سبحانه ثواب أو تعويض، فإن تم فذلك منه فضل.

مرة أخرى كان منطلق المعتزلة هو العدل بينما منطلق الأشاعرة هو المشيئة.

---

(١) المرجع السابق ص ٢٥٩.

(٢) البغدادي: أصول الدين ص ٢٠٩.

٩ ـ في الإيمان:

أ ـ مفهوم الإيمان ذهب المعتزلة والخوارج إلى أن الإيمان عقد وقول وعمل، بينما ذهب المرجئة إلى أن العمل ليس جزءاً من الإيمان، وقد كان الأشاعرة أقرب إلى المعتزلة لما ورد عن الرسول في رواية عن علي أن: الإيمان معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان، كما تواترت الرواية عنه ﷺ بأن الإيمان بضع وسبعون شعبة، أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق(١).

على أن ذلك لم يكن رأي أبي الحسن الأشعري الذي كان إلى رأي المرجئة أقرب. إذ الإيمان عنده هو التصديق بالله ولرسله في أخبارهم، ولا يكون هذا التصديق صحيحاً إلا بمعرفته(٢)، ولم يجعل الأشاعرة العمل جزءاً من الإيمان إلا بتأثير أصحاب الحديث.

وقد قسم البغدادي الإيمان ثلاثة أقسام:

١ ـ قسم يخرج به صاحبه من الكفر ويتخلص به من الخلود في النار، وهو معرفته بالله وبكتبه ورسله وبالقدر خيره وشره أنهما من الله مع إثبات صفاته الأزلية ونفي التشبيه والتعطيل عنه مع جواز رؤيته.

٢ ـ قسم يوجب زوال اسم الفسق عن صاحبه ويتخلص به من دخول النار وهو أداء الفرائض واجتناب الكبائر.

٣ ـ قسم يوجب كون صاحبه من السابقين الذين يدخلون الجنة بلا حساب وهو أداء الفرائض والنوافل مع اجتناب الذنوب كلها(*).

(ب) الإيمان يزيد وينقص: كل من أثبت الطاعات من الإيمان أثبت

---

(١) المرجع السابق ص ٢٥١.

(٢) المرجع السابق ص ٢٤٨.

(*) لم يميز البغدادي بين ما هو أصل جوهري في الإيمان كمعرفته الله وكتبه ورسله وبين ما هو خلافي تختلف فيه فرق المسلمين ولا حرج: كنفي التشبيه والتعليل وجواز الرؤية والقدر خيره وشره وقد أصبح مفهوم القدر لدى الناس من بعد أقرب إلى الجبر. وقد جعلها الأشاعرة اعتقاداً يستوي بالإيمان بالله وملائكته ورسله وكتبه.

فيه الزيادة والنقصان وأما من جعله تصديقاً بالقلب فقد منع فيه الزيادة والنقصان، أما وقد وافق الأشاعرة ورجال الحديث في أنه عقد وقول وعمل فقد أثبتوا الزيادة فيه والنقصان.

(جـ) عدم جواز الإيمان تقليداً: يكاد ينعقد إجماع أئمة الفقه وعلماء الإكلام على عدم جواز الإيمان تقليداً، إذ إن من اعتمد الحق دون دليل يعتبر عاصياً بتركه النظر والاستدلال المؤديين إلى معرفة أدلة قواعد الدين، فقد ذهب إلى ذلك الأئمة الأربعة وأهل الحديث فضلاً عن المعتزلة وأهل الظاهر والأشاعرة(*).

وقد اشترط أبو الحسن الأشعري للإيمان معرفة الحق في حدوث العالم وتوحيد صانعه وفي صحة النبوة، أما المعتقد تقليداً فهو عنده لا مشرك ولا مؤمن، أما المعتزلة فمنهم من لم يعتبره مؤمناً ومنهم من اعتبره فاسقاً أي لا مؤمن ولا كافر[1].

(د) هل الأطفال قبل بلوغهم مؤمنون؟ ذهب المعتزلة إلى أن وقت وجوب الإيمان هو وقت صحته ومن ثم فكل من صح منه الإيمان وجب عليه الإيمان وذلك عند تمام العقل الذي يصح معه الاستدلال المؤدي إلى معرفة الله، وإلى هذا الرأي ذهب أبو الحسن الأشعري، وعلى هذا لا يسمى الأطفال قبل بلوغهم مؤمنين. أما الكرامية فقد ذهبت إلى أن الإيمان قد وجد في الكل في النور الأول.

١٠ - في الإمامة:

(أ) وجوب الإمامة: ذهبت فرق المسلمين إلى أن الإمامة واجبة، إذ لا بدّ للمسلمين من إمام ينفذ أحكامهم ويقيم حدودهم.

(*) ويرجع الإجماع في ذلك إلى أن الإيمان تقليداً من احتجاجات المشركين: «هذا ما وجدنا عليه آباءنا» وننوه بسمة من أهم سمات الفكر الإسلامي وهي الاعتداد بالعقل وإيجاب الإيمان بعد نظر واستدلال لدى جميع الفرق تقريباً بما في ذلك أهل الظاهر ورجال الحديث إذ أن تقديسهم للأثر لم يحل دون تقديرهم للعقل في هذا الصدد

(١) المرجع السابق ص ٢٥٤ - ٢٥٦.

والملاحظ أن كتاب الفرق إذا استثنينا الشيعة قد عالجوا موضوع الإمامة على أنه من فروع الدين كأنه باب من أبواب الفقه، ذلك أنه مع إن الإمامة موضوع سياسي إلا أن المسلمين إلى وقت قريب لم يكونوا يعرفون إلا السياسة الدينية حيث لا تنفصل السياسة عن الدين، ومن ثم بحث المتكلمون وشاركهم الفقهاء في موضوع الإمامة كأنهم يبحثون في مسألة أصولية، وكأن الرأي فيها يشكل اعتقاداً، بل إنه بالفعل يشكل جزءاً من الاعتقاد - ليس لدى الشيعة فحسب، فذلك أمر مفهوم بعد أن جعلوا الإمامة من أصول الدين - بل لدى أهل السنّة كذلك، وقد طبع متكلمو الأشاعرة آراءهم في الإمامة بطابع الاعتقاد، وأصبح الرأي حتى في صحة إمامة أي من الخلفاء الراشدين كأنه دين يدين به الناس ويكفر فيه المخالف.

ذهب الأشاعرة إلى أن الإمامة واجبة في كل حال، إذ لا يصح أن يخلو زمان من إمام ظاهر(*) ووجوب الإمامة لدى أبي الحسن الأشعري إنما يعلم بالسمع والعقل.

ولا يصح أن يكون للمسلمين في الوقت الواحد أكثر من إمام واحد، غير أن البغدادي يبيح وجود إمامين في بلدين إذا كان بينهما بحر مانع من وصول أحدهما إلى الآخر[1]، وهذا تبرير لشرعية إمامة الأمويين في الأندلس مع قيام الخلافة في بغداد في عصر البغدادي، كأن أحكام الشرع تخضع لمنطق الأمر الواقع(**)، ومعظم أحكام الأشعرية في الإمامة على هذا النحو، من

(*) يقول الشيعة الإثني عشرية بإمام غائب هو المهدي المنتظر - محمد بن الحسن العسكري ويرى أبو بكر الأصم من المعتزلة أن الناس لو كفوا عن التظالم لاستغنوا عن الإمام بينما ذهب هشام الفوطي من المعتزلة أيضاً أن الأمة إذا اجتمعت كلمتها على الحق احتاجت حينئذٍ إلى الإمام وأما إذا عصت وفجرت لم يجب نصب الإمام.

(١) المرجع السابق ص ٢٧٤.

(**) وقد ذهبت الكرامية إلى جواز وجود إمامين إذ كان كل من علي ومعاوية إماماً في وقت واحد غير أن علياً كان إماماً على وفق السنّة وكان معاوية إماماً على خلاف السنّة وكلاهما واجب الاتباع في قومه.. هذا تعبير صريح لا مواربة فيه في تبعية الأحكام الدينية في مسألة الإمامة لحكم الأمر الواقع.

ذلك أن الإمامة لا بدّ أن تكون في قريش، وقد نسب البغدادي ذلك إلى الشريعة(*) كما نسبه إلى كل من الشافعي وأبي حنيفة بينما رأى الخوارج في ذلك معروف: إنها صالحة في كل صنف من الناس.

(ب) شروط الإمامة:

يشترط للإمامة أربعة أوصاف:

١ ـ العلم فلا بدّ أن يبلغ فيه مبلغ الاجتهاد.

٢ ـ العدالة.

٣ ـ الاهتداء إلى وجوه السياسة وحسن التدبير.

٤ ـ النسب من قريش.

(جـ) إمامة المفضول:

إمامة المفضول: لا يجيز الأشاعرة العصمة التي يشترطها الشيعة، كما يذهب أبو الحسن الأشعري إلى أن الإمام أفضل أهل زمانه إذ لا تنعقد للمفضول مع وجود الأفضل، ومع اتفاقه مع الشيعة الإمامية في ذلك إلا أن الباعث مختلف تماماً، قصد الشيعة بذلك استبعاد الشرعية عمن خالف علياً، وقصد الأشعري إقرار ترتيب الخلفاء الراشدين في الفضل كترتيبهم في الخلافة، أما بعد الخلفاء الراشدين فيسود تبرير آخر، أنها إن عقدت للمفضول كان المعقود له من الملوك دون الأئمة، وبذلك يصح معاوية أول ملوك الإسلام، غير أن كثيراً من الأشاعرة قد ذهب إلى جواز إمامة المفضول.

(د) الإمامة بالاختيار لا بالنص: الإمامة تثبت بالاختيار، ومرة أخرى يحدث الاختلاف في عدد من يعقدها للإمام، ذهب الأشعري إلى أنه يكفي رجل واحد من أهل الاجتهاد والورع يعقدها لآخر فيكون ذلك ملزماً للمسلمين جميعاً! بينما ذهب القلانسي وتبعه بعض الأشاعرة إلى أن الإمامة

(*) حتى ولو صح حديث: الإمامة من قريش ـ ولو كان صحيحاً لما نصب الأنصار يوم السقيفة واحداً منهم إماماً فإنه على حد تعبير السيوطي على سبيل الإنباء من الرسول لا التشريع.

تنعقد بعلماء الأمة الذين يحضرون موضع الإمام دون عدد مخصوص، وإن عقد الإمام واحد أو جماعة وعقدها آخرون لآخر فالعبرة بالأسبق قياساً على عقد النكاح!! وإن لم يعرف الأسبق استؤنف العقد لأحدهما أو لغيرهما(*).

(هـ) صحة إمامة الخلفاء الراشدين: يرى الأشاعرة صحة العقد لكل من الخلفاء الأربعة وصحة إمامتهم إلى أيام موتهم خلافاً لرأي كل من الشيعة والخوارج.

وكان لا بدّ من التعرض للفتن التي حدثت منذ أواخر عهد عثمان إلى خلافة معاوية، أما عثمان فقد قتل مظلوماً ـ في رأي الأشاعرة الذي أصبح بدوره معتقداً لهم ـ وقاتلوه فسقه، وأما علي فهو على الحق في حروبه كلها غير أنهم برروا خطأ كل من عائشة والزبير وطلحة، أما عائشة فكانت تقصد الإصلاح بين الفريقين(**) فغلبها بنو ضبة وبنو الأزد على رأيها فقاتلوا علياً ففسقوا دونها، وأما الزبير فقد ترك المعركة بعد أن بدأت فقتله أحد المحاربين في صفوف علي فقاتله في النار، وأما طلحة فقد هم بدوره الرجوع فقتله مروان بن الحكم(***).

(*) المرجع السابق ص ٢٨١ وفي أكثر من موضع يشبه متكلمو أهل السنّة عقد الإمامة بعقد النكاح ويلزمون عن ذلك أحكاماً يبدو لها الاضطراب نتيجة التردد بين طلب الحكم الشرعي الصحيح وبين إقرار سياسة الأمر الواقع، كان الخوارج أكثر صدقاً مع أنفسهم إذ طلبوا الحكم الشرعي بصرف النظر عن إصابتها له أو لا وكان ابن خلدون أصدق تقريراً لشرعيه الأمر الواقع في نظريته العصبية.

(**) الحق إنها خرجت منذ أن علمت بالبيعة لعلى وكانت تريد أن تصرفها عنه إلى الزبير أو طلحة وقد حسن لها الخروج وغلبها على رأيها ابن أختها عبد الله بن الزبير حين ترددت وقد نبحتها كلاب الحواب إذ تذكرت حديث الرسول.

(***) ولا ندري لماذا يتجنب الأشاعرة تفسيق مروان بن الحكم كما فسقوا قاتل الزبير مع إن مروان رأس الفتنة كلها منذ أن كان مستشار سوء لعثمان بن عفان إلى أن أثار المحاصرين لداره مرة بخطاب مرسل باسم عثمان إلى ولاة الأمصار ـ وقد كان مروان حامل أختامه ـ يوصيهم بمعاقبة محاصريه من أهل الأمصار عند رجوعهم بعد الحصار الأول، ومرة حين شرع يلقي السهام على المحاصرين، ثم لدوره المشبوه في إثارة الفتنة على علي ويبدو أن تجنب تفسيقه لسبب واحد فقط هو أنه أصبح بعد ذلك خليفة المسلمين، ومرة أخرى إنه الأمر الواقع.

كذلك كان علي على الحق يوم صفين كما كان على الحق في التحكيم، وقد أخطأ الحكمان أبو موسى الأشعري عمرو بن العاص لأنهما خلعا علياً مع علمهما بأنه أفضل أهل زمانه وأخطأ عمرو خطأ ثانياً حين عقد الخلافة لمعاوية، ثم كان علي على الحق في حربه الخوارج يوم النهروان.

ومع إن الأشعري قد نسب إلى بعض المعتزلة القول: نجت القادة وهلك الأتباع، وذلك في حرب الجمل، فإن رأي الأشاعرة فيمن حارب علياً يوم الجمل لم يخرج عن هذا وهي أحكام صادرة عن معرفة الحق بالرجال لا عن معرفة الرجال بالحق.

تعقيب:

قدم البغدادي عرضاً متكاملاً وافياً لمذهب الأشاعرة وإن كان قد قدمه على أنه عقيدة أهل السنّة والجماعة، إذ لا يرجع المذهب إلى مؤسسه أبي الحسن الأشعري وإنما إلى تاريخ أبعد من ذلك، فهو مذهب الصحابة والتابعين ومن تلاهم من أئمة الفقه والحديث، وذلك ما استقر في أذهان الناس من عقيدة إلى يومنا هذا، مع إنه لا يمكن أن نعد الأشاعرة معبرين إلا عن رأي الخلف من أهل السنّة، وذلك ما كشف النقاب عنه مذهب السلف الذي يختلف مع الأشاعرة في مسائل كثيرة، فلا يحق للأشاعرة أن ينفردوا بالتعبير عن عقيدة أهل السنّة فضلاً عن الإسلام.

حقيقة إن كثيراً من آراء الأشاعرة تعبر عن الاتجاه الوسط، وفي ذلك قصد بين المعتزلة والمجسمة ومع ذلك فإنه يؤخذ على البغدادي:

١ - إنه جعل من الرأي عقيدة ومن الخلافيات أصولاً، فلم يميز بين ما يشكل جوهر عقيدة الإسلام كالإيمان بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر، وبين ما هو خلاف لا حرج على الناس أو الفرق أن تختلف فيه كالقضاء والقدر والشفاعة وكرامات الأولياء وأطفال المشركين فضلاً عن موضوع الإمامة، إذ لا يمكن أن تعد آراء المخالفين معارضة لعقيدة الإسلام إن لم يكن بعضها أكثر

وأدق تعبيراً عن روح الإسلام من رأى الأشاعرة.

٢ ـ إنه نصب نفسه حاكماً متسلطاً باسم الدين حتى انطبع في أذهان الناس ومعتقداتهم إلى يوم الناس هذا أسوأ انطباع عن سائر فرق المسلمين وبخاصة المعتزلة والخوارج والشيعة، وقد أصبح هذا الانطباع السيء القائم إلى اليوم يشكل أكبر عقبة في سبيل التقارب بين المذاهب الإسلامية فضلاً عن الفهم الصحيح لآراء أصحاب هذه المذاهب ومعتقداتهم.

وخلاصة القول لا بدّ من التفرقة بين ما هو أصل عقائدي وبين ما هو رأي خلافي، كما لا بدّ من مراجعة لمدى صحة تمثيل هذه الآراء لمعتقدات أهل السنّة: جمهور المسلمين، وأن يرد اعتبار من أدانهم البغدادي واستقرت في أذهان المسلمين علمائهم وعامتهم إدانتهم إلى يومنا هذا من فرق المعتزلة والخوارج والشيعة، بذلك يتخلص أهل السنّة مما ران على قلوبهم وغشى أبصارهم من أحكام لم يكن باعثها طلب الحق أو وحدة المسلمين وإنما التعصب المقيت والتسلط البغيض.

٤ ـ أبو المعالي الجويني(*) (ت ٤٧٨ هـ)
(إمام الحرمين)

تابع إمام الحرمين أبو المعالي الجويني منهج أسلافه من الأشاعرة، وقد توثقت في شخصه الصلة بين الأشعرية كمذهب كلامي وبين الشافعية كمذهب فقهي.

أهم مؤلفاته:

أولاً: في أصول الفقه:

١ ـ البرهان في أصول الفقه.
٢ ـ الورقات.
٣ ـ كتاب مغيث الخلق في اختيار الأحق.
٤ ـ الإرشاد في أصول الفقه.

ثانياً: في علم الكلام:

١ ـ الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد: وقد حققه لوسياني ولكنه

(*) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني النيسابوري، ولد عام ٤١٩ هـ في جوين من أعمال نيسابور، درس على والده أبي محمد عبد الله بن يوسف (ت ٤٣٩ هـ) وكان فقيهاً أصولياً لغوياً أديباً خرج من نيسابور (عام ٤٥١ هـ) زمن محنة الأشاعرة على يدي الكندري إلى بغداد حيث اتصل بعلمائها ثم إلى مكة والمدينة حيث استقر أربع سنوات يدرس ويقتفي ويجمع طرق المذهب ومن ثم اكتسب لقبه «إمام الحرمين» عاد إلى نيسابور عام ٤٥٥ هـ فقربه الوزير نظام الملك ودرس بالمدرسة النظامية إلى آخر حياته أي ما يزيد على عشرين عاماً وقد تقلد فيها رئاسة الشافعية وكان المرجع إليه في الفتوى.

توفي عام ۱۹۳۱ قبل نشره، فقام بنشره الدكتور محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد.

٢ ـ رسالة في أصول الدين.

٣ ـ الشامل في أصول الدين وقد نشر جزءاً منه هلموت كلوبفر ثم الدكتور علي سامي النشّار وفيصل عون وسهير مختار.

٤ ـ مختصر للشامل بعنوان «الكامل في اختصار الشامل».

٥ ـ غياث الأمم في التياث الظلم. وقد حققه الدكتوران مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم.

٦ ـ شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل.

٧ ـ العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية نشره الشيخ زاهد الكوثري.

٨ ـ لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنّة والجماعة نشرته الدكتورة فوقية حسين.

٩ ـ مختصر الإرشاد للباقلاني (اختصره إمام الحرمين).

١٠ ـ التلخيص في الأصول.

ثالثاً: في الفقه:

١ ـ نهاية المطلب في دراية المذهب:

٢ ـ رسالة في الفقه.

٣ ـ رسالة في التقليد والاجتهاد.

هذا عدا كتب أخرى في الخلاف بين الشافعية والحنفية وفي الجدل وقصيدة فيها وصية لابنه، ولا غرو فقد كان والده أبو محمد عبد الله كذلك، كان من الطبقة الثالثة ممن أخذوا على الأشعري، وإليه انتهت رئاسة الشافعية، وقد قعد ابنه مكانه بعد وفاته مع حداثة سنّه ولكن الابن قد استكمل تعليمه حيث حصل أصول الدين وأصول الفقه على الأستاذ أبي القاسم الأسفراييني (ت ٤٥٢ هـ) وقد أخذ هذا بدوره على أبي إسحاق الأسفراييني(*) (ت ٤١٨ هـ) كما كان يحضر مجلس أبي عبد الله الخبازي

(*) هو أبو إسحق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، أقام فترة بالعراق ثم عاد إلى بلدته =

(ت ٤٤٩ هـ) لقراءة القرآن وإجادته[١] وهو في نفس الوقت يدرس مكان والده.

منهجه:

إلى جانب شيوخ الأشاعرة والشافعية فقد أفاد الجويني من فلسفة اليونان التي أكسبته كما أكسبت غيره من الأشاعرة منذ القرن الرابع الهجري مقدرة على الجدل وقوة في الاستدلال، حقيقة إنه لم يشتغل بالفلسفة كما فعل فلاسفة الإسلام ولكنه أفاد منها منهجياً إذ نجد التحديد الدقيق للمصطلحات الكلامية والفلسفية والتقديم للنظريات الكلامية بأبحاث في المعرفة والدراسة النقدية لأنواع الاستدلالات، كذلك انعكست الثقافة الفلسفية على نسقه الكلامي وصياغته للموضوعات ومع ذلك بقي الجويني متكلماً أشعرياً في الصميم، وإنما أصبح المذهب الأشعري الذي أراد له مؤسسه أن يكون أميل إلى جانب النقل من العقل يستند في الأغلب إلى أدلة العقل، بل لا تكاد تذكر النصوص القرآنية إلا نادراً حتى في المناظرات مع فرق المسلمين، على أن ذلك لا يعني بحال انحرافاً من الاتباع عن آراء مؤسس المذهب، فلقد وافقوه واتفقوا معه في كثير من الموضوعات خصوصاً تلك التي من أجلها فارق مذهب الاعتزال وأعني بها مسألة الصفات ورؤية الله والقول بأن القرآن غير مخلوق فضلاً عن إطلاق المشيئة الإلهية ورد الحسن والقبح إلى حكم الشرع.

ويشير الجويني في عرضه لمذهب الأشاعرة إلى ثلاثة هم: أبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ) وأبو بكر الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) وأبو إسحق الأسفراييني (٤١٨هـ).

= أسفرايين ثم درس بنيسابور وعنه تخرج شيوخها، وله من المؤلفات الجامع في أصول الدين، والجلي في أصول الدين وكان شديداً في مناظراته وقد ناظر القاضي عبد الجبار المعتزلي.

(١) السبكي: طبقات الشافعية جـ ٣ ص ٢٥٨.

لبثت مؤلفات الجويني المخطوطة والمنشورة يمكن الرجوع إلى كتاب الدكتورة فوقية حسين: الجويني ص ٥٩ - ١١٩ أو إلى كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين جـ ١ ص ٦٨٨ - ٦٩٨.

وطريقته في عرض الموضوعات هي التي استقرت في كتب الباقلاني ثم البغدادي وقد انتهجها معظم المتكلمين من بعد وهي على النحو الآتي مرتبة حسب الموضوعات:

١ ـ الاستهلال بالحديث عن العلم وطرقه ـ ثم تعريف ببعض المصطلحات كالجوهر والأعراض:

٢ ـ في الإلهيات:

أ ـ إثبات حدوث العالم وحاجته إلى الصانع والرد على المخالفين كالدهرية والثنوية والقائلين بالطبائع من الفلاسفة.

ب ـ الرد على اليهود والنصارى.

جـ ـ صفات الله وأسماؤه.

د ـ جواز رؤية الله.

هـ ـ خلق الأفعال.

و ـ التعديل والتجوير.

ز ـ الصلاح والأصلح.

٣ ـ في النبوات:

أ ـ إثبات النبوة.

ب ـ إثبات نبوة محمد ﷺ.

جـ ـ في السمعيات.

٤ ـ في الآجال والأرزاق والأسعار:

٥ ـ في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

٦ ـ في الأخرويات:

أ ـ الثواب والعقاب في الآخرة.

ب ـ الأسماء والأحكام.

جـ ـ التوبة والشفاعة.

٧ - في الإمامة: ويختتم بها عادة معظم الكتاب.

مذهبه:

أولاً: في العلم:

العلم إما قديم أو حادث، والعلم القديم صفة الباري ويتعلق بما لا يتناهى من المعلومات ولا يوصف بكونه ضرورياً أو كسبياً.

أما العلم الحادث صفة الإنسان فهو أقسام: ضروري وبديهي وكسبي، الضروري كعلم الإنسان بنفسه أو استحالة اجتماع المتضادات، وذلك ما لا ينفك عن الإنسان «في مستقر العادة»(*)، والبديهي لا يفترق عن الضروري كثيراً إنه مبتدأ في العقول قد جبل الإنسان على إدراكه، وأما العلم المكتسب فيتوقف حصوله على النظر الصحيح وذلك واجب على الإنسان لأنه لا يتوصل إلى العلم إلا بالنظر[1]، على أن الضروريات هي الأساس الأول الحاصل في الذهن للعلوم النظرية.

ويشير الجويني إلى مصادر المعرفة، إنه لكي يتم للمرء العلم لا بدّ أن يكون له مذهب في المعرفة[2]، وهذه المصادر هي العقل والحواس والنفس.

ويلاحظ أن الجويني قد أثبت أفكاراً حاصلة في الذهن ابتداء هي الضروريات وذلك ما يدرجه مع العقليين متابعاً للمعتزلة غير أنه يستدرك فيخالفهم في مبدأين أساسين:

الأول: إن الحواس مصدر لعلم يقيني، فالألوان المدركة بالبصر، والأصوات المدركة بالسمع، والطعوم المدركة بالذوق، والروائح المدركة بالشم، والحرارة والبرودة المدركتان باللمس كل ذلك من العلم الذي يرقى

(*) عبارة «في مستقر العادة» لأن الأشاعرة ينكرون الحتمية والضرورة، وإنما مجرد إطراد يصبح لدى الإنسان عادة.

(١) الجويني وتحقيق هلموت كلويفر: الشامل في أصول الدين ص ٧ - ١١.

(٢) الجويني: البرهان في أصول الفقه ص ١١.

إلى مرتبة الضروريات من حيث إنه أساس للمعرفة النظرية[1].

الثاني: مع إنه يثبت المعرفة النظرية الاستدلالية وأهميتها في إثبات ما يهدف إليه من وجوب معرفة حدوث العالم ووجود الصانع فهو لا يثبتها مولدة للعلم، فلا معنى عنده لاقتضاء النظر العلم، إنه قد ينقضي النظر ثم تعقبه آفة تضاد العلم فلا يتم العلم[2]، وقد رفض الجويني توليد النظر العلم لأفكار مسبقة أملت عليه موقفه المعارض للمعتزلة وهي:

١ ـ رفضه لنظرية التولد لدى المعتزلة، إذ تستند هذه إلى فكرة الضرورة في العلية وهو ما يرفضه الأشاعرة منهم الجويني، إن ما يثبت بدلالات العقول إن العلوم المكتسبة يتوقف حصولها على النظر لا يعني بحال ما اقتضاء النظر العلم، وإنما هو إطراد العادة، فبالنظر يحصل العلم ولكنه لا يولد العلم إيجاباً أو ضرورة.

٢ ـ رفضه لزوم كل علم يقيني عن النظر، وذلك ليجعل للسمعيات من اليقين ما ليس للعقليات، فللأدلة السمعية دلالتها على العلم اليقيني[*].

ومن ناحية أخرى لينكر على المعتزلة فكرة الوجوب العقلي على المكلفين قبل نزول الشرائع، إذ لا يدرك وجوب واجب في حكم التكليف عقلاً، وإنما الشرائع هي مدارك التكليف، فلا يتوصل بقضية العقل قبل نزول الشريعة إلى درك واجب ولا حظر ولا مباح ولا ندب[3].

هذا تمهيد ضروري لما يريد أن يقدمه الجويني من آراء يبرز فيه قضايا ثلاث أساسية: وجوب النظر المؤدي إلى العلم بالله ـ النظر العقلي لا يؤدي

---

(١) الجويني وتحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد الإرشاد إلى قواطع الأدلة ص ١٢.

(٢) الجويني: الشامل في أصول الدين ص ٢٥.

(*) لاحظ أن الأشعرية تهدف إلى أن تثبت في القلوب اعتقاداً لا في العقول رأياً أو إقناعاً ومن ثم تجعل السمعيات أكثر يقيناً من العقليات.

(٣) المرجع السابق ص ١٧.

ضرورة ولا يقيناً إلى العلم ـ السمعيات أكثر يقيناً من العقليات(*).

تمهيد آخر يتصل ببعض المصطلحات يقدم به آراءه ويستبعد به نظريات المعتزلة، فالشيء عنده هو الموجود وليس المعلوم، والموجودات إما قديمة أو حادثة ولا وسط بين الاثنين.

والحوادث منها ما لا يفتقر إلى محل وهو الجوهر، ومع إنه متحيز إلا أنه عنده لا يفتقر إلى مكان، وأما ما يفتقر إلى المحل فهو العرض، ثم يشير إلى الجزء وأن التجزئة متناهية، ويكرر أقوال العلاف ومن تبعه من القائلين بالجزء معتزلة كانوا أم أشاعرة وينفي آراء النظام في الطفرة والخلق المستمر والمداخلة.

والعرض عنده إنما يقوم بالجوهر، ولا يقوم العرض بالعرض كما لا يقوم العرض بنفسه، وذلك ليثبت استحالة تعري الجواهر عن الأعراض[1]؛ ولما كانت الأخيرة حادثة والجواهر حادثة فإن الموجودات كلها ـ عدا الله ـ محدثات.

ثانياً ـ في الإلّهيات:

(أ) إثبات حدوث العالم: وذلك يقتضي الرد على القائلين بقدمه(**) والذين يثبتون حوادث لا أول لها، والذي يتحقق من غير أولية لا يتصور أن يقع قبله شيء، إذ ما لا أول له لا يسبق، يرد الجويني: كيف تتحقق حوادث وتنقضي ـ وهذا يعني أنها حادثة ـ ويكون الحكم بأنها انقضت أزلاً؟ أنه من التناقض القول إنها انقضت وإن انقضاءها قد تحقق أزلاً من غير أول[2].

(*) ليحل الاعتقاد محل النظر العقلي: والإيمان بالنبوات عن طريق المعجزات محل معرفة النبوة والكتاب بالعقل (لدى المعتزلة) ووجه دلالة المعجزات يقترب عنده من العلم البديهي (البرهان.. ص ٢٢) بينما العقل وحده غير كافٍ لمعرفة الله وإنما لا بدّ من أمر تكليفي بمقتضى الشرع (الإرشاد.. ص ٨).

(١) الجويني: الشامل ص ١٩٨ ـ ٢١٠.

(* *) اهتم الأشاعرة منذ القرن الخامس على وجه الخصوص بإثبات حدوث العالم رداً على فلاسفة الإسلام وعلى رأسهم ابن سينا القائلين بقدم العالم.

(٢) الجويني: الشامل.. ص ٢١٧ ـ ٢١٨.

ثم هم يقيسون الأزلية على الأبدية أو الماضي على المستقبل، مع أن حقيقة الحادث هو ما له أول ـ لا ما له آخر، فهناك فرق بين العرضين، إنك إذا قلت لشخص: لا أعطيك درهماً إلا أعطيك قبله درهماً لا إلى أول، فإن هذا يعني استحالة إعطاء الدرهم بموجب شرطك بينما لو قلت له لا أعطيك درهماً إلا أعطيك بعده آخر فذلك غير ممتنع(1).

هكذا يفرق الجويني بين الأزلية والأبدية فيثبت الأخيرة المحدثات دون الأولى، وقد رد بذلك على القائلين بقدم العالم دون حاجة إلى الالتزام بما التزم به العلاف من فناء حركات أهل الخالدين إذ ما أول له من الحوادث لا بدّ أن يكون له آخر لديه.

يقدم الجويني دليلاً آخر على حدوث العالم يستند إلى المشاهدة الحسّية وهي عنده مصدر يقيني للمعرفة، يتضح من مشاهدة ما في العالم المحسوس تغير الأجسام وتشكلها، وهذه يعني أنها تتصف بالجواز أو الإمكان لا الوجوب أو الضرورة، فإذا كان الجسم ساكناً فإنه من الجائز عقلاً تصوره متحركاً، وإذا كان مرتفعاً فمن الممكن تقريره منخفضاً، وكل ما لا يتغير ولا يثبت على حال فهو جائز وكل ما هو جائز يستحيل اتصافه بالقدم.

والفلاسفة الذين يعارضهم الجويني لم يكتفوا بالقول بقدم العالم وإنما تصوروا صدوره عن الله فيضاً، مما ينفي عن الله الإرادة بينما صلة الله بالعالم لا صلة طبع كصدور الأشعة عن الشمس وإنما صلة إرادة، وإلا لما استطاع سبحانه أن يؤثر في العالم بالإيجاد في وقت أو في حيز دون آخر، فاختيار الله خلق العالم في زمان دون زمان، وفي مكان دون مكان إنما يدل على أن صانع العالم مريد مختار لا مطبوع مقهور على نحو ما تصوره الفلاسفة.

هكذا فترت خصومة الأشاعرة للمعتزلة لدى الجويني، بل ستجده يتبعهم في بعض آرائهم، لقد أدرك أن هناك طائفة أشد خطراً على الدين هم الفلاسفة فاتجه بمسار المذهب الأشعري إلى معارضتهم تلك المعارضة التي تبلغ

(1) المرجع السابق ص ٢٢٠.

ذروتها لدى تلميذه أبي حامد الغزالي.

(ب) إثبات وجود الصانع:

إذا ثبت وجود المحدثات في وقت معين فإن ذلك لا يكون من تلقاء ذاتها وإلا لأمكن أن تكون قديمة كواجب الوجود أو أن تظل قبل وجودها في حال العدم فلا تخرج إلى الوجود، فجواز وجود الحادث لا يمكن أن يكون لذاته وإنما لمعنى زائد عليه غير قائم به، فالحادث إذن مفتقر إلى المحدث[1].

هذا دليل يقترب من دليل الفلاسفة في استناد الممكن إلى الواجب، يضيفه الجويني إلى أدلة الأشاعرة التقليدية المستندة إلى استحالة وجود معلول لا عن علة.

وإذا كان الجويني قد أفاد من الجو الفلسفي بعد ظهور كبار الفلاسفة، كالفارابي وابن سينا، فإنه قد ثارت مشكلة أخرى لم تواجه قدامى المتكلمين: فلقد ذهبت الباطنية ـ الشيعة الإسماعيلية ـ إلى أن الله لا يوصف بأنه موجود لما في إثبات الوجود لله في زعمهم من وصف له بصفات المخلوقين المحدثين، وإنما لا يوصف الباري بأنه موجود كما لا يوصف بأنه لا موجود.

يرد عليهم الجويني بأن نفي النفي إثبات أي أن وصفهم لله بأنه لا (لا موجود) إنما يعني أنه موجود إذ لا توسط بين الإثبات والنفي، وإذا لم تعبروا عن صفات الإله بصيغة إثبات فقد عبرتم بصيغة تفيد الإثبات إذ العبرة بالمعنى لا بالصيغة، وما نفي عنه العدم فهو موجود.

واشتراك الله مع سائر الموجودين في صفة الوجود لا يوجب التماثل بينه وبينهم في سائر الصفات، وإنما يختص الرب بصفات الألوهية ونعوت الربوبية مع اتصافه بالوجود.

ولا يفسر قولهم بدرء التشبيه لأن ما يتوقى به من تشبيه إنما يكون بما

---

(١) الجويني: الشامل.. ص ٢٦٤.

تنفرد به المحدثات من صفات، ومحاذرة التعطيل أولى من محاذرة التشبيه[١].

(جـ) صفات الله:

صانع العالم أزلي الوجود قديم الذات لا مفتتح لوجوده ولا مبتدأ لأزليته، واحد(*) لا شريك له ولا مثيل، حي عالم بجميع المعلومات، قادر على جميع المقدرات، ذلك أن الأحكام المتقنة الواقعة على أحسن ترتيب ونظام لا تصدر إلا عن عالم بها، مريد سميع بصير(**) متكلم. وهو عالم بعلم قديم قادر بقدرة قديمة حي بحياة قديمة وكذلك الحال في سائر صفات الذات أو صفات النفس على حد تعبيره، ودليل أنه عالم بعلم، وليس علمه نفسه كما تقول المعتزلة، إنه قال: «أنزله بعلمه» فثبت أن له علماً، كما قال:﴿إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين﴾ (الذاريات: ٥٨).

فامتدح عز وجل نفسه بأنه ذو قوة، كذلك هو ذو علم وسائر صفات النفس (الذات)[٢].

لقد كرر الجويني نفس عبارات أسلافه من الأشاعرة بل ونفس أدلتهم، غير أنه اقترب من المعتزلة بصدد الصفات الخبرية، فقد تعالى سبحانه وتقدس عن كل مختص بجهة متعين، وإذا سئلنا عن قوله تعالى: ﴿ الرحمن على العرش استوى﴾ قلنا المراد بالاستواء القهر والغلبة والعلو، ومنه قول

---

(١) الجويني: الشامل.. ص ٢١ - ٢٢١ وقد قدم الجويني لرده بتعطيل لفظ المثلية وحقيقة المثلين والتماثل: كل شيئين استويا في جميع الصفات فهما مثلان ص ١٦٩.

(*) معنى الواحد لدى المتكلمين هو ما لا يصح انقسامه غير أن الباقلاني وابن فورك قد أضافا معنين آخرين فالواحد من لا نظير له - من لا ملجأ ولا ملاذ سواه، يلاحظ أن المعنى الأخير ليس من مفهوم الواحد وإنما هو من مفهوم «الصمد» غير أن الجويني يرى هذه المعاني الثلاثة ولا يستقر في رأيه الاعتقاد بوحدانية الله دون الإيمان بهذه الأركان الثلاثة. الشامل ص ٣٤٥، ثم هو يذكر نفس دليل التمانع لدى الأشعري للتدليل على وحدانيته راجع: لمع الأدلة ص ٨٦.

(**) يتصف الباري أنه سميع بسمع بصير ببصر وذلك لنفي اتصافه تعالى بالآفات اللازمة عن نفي هذه الإحساسات عنه: الإرشاد ص ٧٢ - ٧٧.

(٢) الجويني وتحقيق الدكتورة فوقية حسين: لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنّة ص ٨٩.

العرب: استوى فلان على المملكة أي استعلى عليها[1].

وبينما اختص الأشعري المعتزلة بنقده فإن الجويني قد هاجم المشبهة ووصفهم بالجهل، وقد قصد بذلك الكرامية وغلاة المجسمة من أمثال مقاتل ابن سليمان (ت ١٥٠ هـ) وداود الخوارزمي (ت ١٣٩ هـ) وهشام بن الحكم، وأضاف إليهم القائلين بالحلول الذين يعتقدون أن الأرواح وهي من ذات القديم تحل في الأشخاص ثم ترجع إلى الذات عند انقضاء أجلها وهو مذهب يجر إلى قول النصارى في اتحاد اللاهوت بالناسوت.

ويقر الجويني بمخالفته أسلافه من الأشاعرة حين يؤول الصفات الخبرية إذ يقول: ذهب بعض أئمتنا إلى أن اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب تعالى والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل، وإذن يصح عندنا حمل اليدين على القدرة، وحمل العينين على البصر حمل على الوجود[2]. كذلك ينكر إثبات الجنب لله في قوله تعالى: ﴿يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله﴾ (الزمر: ٢٩)، وإنما هي كقول القائل: فلان لائذ إلى جنبه أي عائذ بجنابه، كذلك أول النور في قوله تعالى: ﴿الله نور السموات والأرض﴾ (النور: ٣٥) ليدل النور على الهداية، ولا يجد في حمل هذه الآيات على ظاهرها.. وكذلك ما يفيد المجيء والنزول.. إلا متابعة لقول الحشوية.

١ ـ أسماء الله:

فرق الجويني بين الاسم والتسمية، وهي تفرقة نجدها من قبل لدى الباقلاني في التمهيد، فالتسمية هي اللفظ الدال على الاسم، والاسم هو مدلول التسمية، فإذا قال قائل: (زيد) كان قوله تسمية وكان المفهوم منه اسماً.

ولكن المعتزلة تسوي بين الاسم والتسمية وذلك بعد أن سوت بين الصفة والموصوف: بين العلم والعالم، بين القدرة والقادر، وقد استند المعتزلة إلى آيات: ﴿وما تعبدون من دون الله إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم﴾

---

(١) المرجع السابق ص ٩٥.

(٢) الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة.. ص ١٤٨.

(يوسف: ٤٠) ومعلوم أنهم ما عبدوا الأسماء وإنما المسميات أي الأصنام، ولكن الجويني يفرق في أسماء الله الحسنى بين أنواع ثلاثة:

١ ـ أسماء تقول إنها هي هو، وهي كل ما دلت التسمية على وجوده كالموجود والقيوم.

٢ ـ أسماء تقول إنها غيره وهي كل ما دلت التسمية به على فعل، إلى صفات الفعل كالخالق والرازق والمعز والمذل.

٣ ـ أسماء لا يقال إنها هو ولا إنها غيره وهي صفات الذات أو ما دلت التسمية به على صفة قديمة: كالعالم والقادر والحي والسميع والبصير والمريد[١].

(هـ) جواز رؤية الله:

الباري تعالى مرئي ويجوز أن يراه الراؤون بالأبصار، ودليل جواز رؤيته عقلاً يستند إلى قضيتين:

١ ـ كل موجود يجوز أن يرى، إذ الرؤية متعلقة بوجود الموجود، ولما كان الله موجوداً كانت رؤية أهل الجنة له جائزة[٢].

والمحسوس عنده لا يرى لكونه محسوساً ولا لكونه جوهرياً وإنما لكونه موجوداً.

٢ ـ الاستناد إلى مبدأ خرق العادة: رداً على المعتزلة الذين يرون اقتضاء الرؤية الجسمية والوسط الشفاف بين الرائي والمرئي والشعاع بينهما فضلاً عن ارتفاع الموانع كالبعد والحجب الكثيفة وقصور حاسة الأبصار، ذهب الجويني إلى أن ذلك كله ليس إلا اطراداً للعادة واستقرارها وليس مما توجبه العقول، فالله قادر على أن يجعل الرؤية ممكنة كما مكن رسله رؤية

---

(١) الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة.. ص ١٤٤.
(٢) المرجع السابق ص ١٧١.

ملائكته لبدأ انخراق العوائد ووضوح المعجزات المجانبة للعادات[1].

ويشير الجويني إلى نفس الأدلة للنقلية التي استند إليها أبو الحسن الأشعري، كما يؤول الآيات التي تنفي الرؤية نفس تأويل الأشعري.

ومع ذلك فهو يشير إلى أن بعض الأشاعرة قد أقروا الرؤية دون الإدراك إذ يقول: فمن أصحابنا من قال: الرب تعالى يرى ولا يدرك، فإن الإدراك ينبىء عن الإحاطة ودرك الغاية والرب تعالى مقدس عن الغاية[2]، وهو لا يشير إلى موافقته أو معارضته لهذا الرأي، وهو رأي وسط بين موقفي الأشاعرة والمعتزلة.

(و) كلام الله:

الباري متكلم بكلام أزلي قديم، والدليل على قدمه أنه لو كان حادثاً لم يخل من أمور ثلاثة:

إما أن يقوم بذات الباري تعالى.

أو يقوم بجسم من الأجسام.

أو يقوم لا بمحل.

وقد بطل قيامه بذاته إذ يستحيل قيام الحوادث بذات الله تعالى، فإن الحوادث لا تقوم إلا بحادث.

وبطل قيام كلامه بجسم إذ يلزم أن يكون المتكلم ذلك الجسم[*].

وبطل قيام الكلام لا بمحل، فإن الكلام الحادث عرض من الأعراض، ويستحيل قيام الأعراض بأنفسها[3].

---

(1) المرجع السابق ص ١٨٠.

(2) الجويني وتحقيق د. فوقية حسين: لمع الأدلة ص ١٠٤ - ١٠٥.

(*) ذلك ما قال به المعتزلة، والجويني لم يدحض هذا الرأي كما ينبغي ولا جديد فيما قال إذ سبقه إلى ذلك الأشعري.

(3) الجويني لمع الأدلة: ص ٨٩ - ٩١.

وإذ يخالف الجويني المعتزلة، فإنه من ناحية أخرى يخالف الحشوية الذين ذهبوا إلى أن الحروف والأصوات قديمة[1]، ومن ثم فهو يؤكد التفرقة بين الكلام النفسي القديم وبين الكلام اللفظي الحادث، بين المتلو وهو كلام الله القديم وبين التلاوة وهي أصوات المقرئين وترتيلهم، بين المسطور في المصاحف، وهو كلام الله، فما يفهم من الكتابة فهو قديم، أما الكتابة فهي حادثة.

والكلام النفسي هو المقصود حقيقة من الكلام، إذ تعريف الكلام إنه القول القائم بالنفس الذي تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من الإشارات[2].

هكذا يؤكد الجويني موقف الأشاعرة في توازن بين المعتزلة والحشوية.

(ز) قدرة الله وخلق الأفعال:

الحوادث كلها تقع مرادة لله تعالى: نفعها وضرها، خيرها وشرها، والرب خالق لجميع الحوادث. مريد لما خلق، قاصد إلى إبداع ما اخترع[3]. إنه سبحانه منفرد بخلق المخلوقات، فلا خالق سواه، وكل حادث فالله تعالى محدثه والدليل على إنه منفرد بالإيجاد والاختراع أن الأفعال تدل على علم فاعلها ولكن الأفعال الصادرة من العباد لا يحيطون بمعظم صفاتها، ولو كانوا خالقين لها لكانوا محيطين بجملة صفاتها[4].

ولكن ذلك لا يدل على أن العبد مجبر على أفعاله بل هو قادر عليها مكتسب لها، والدليل على إثبات قدرة العبد أن العاقل يفرق بين أن ترتعد يده وبين أن يحركها قصداً، ومعنى كونه مكتسباً أنه قادر على فعله وإن لم تكن قدرته مؤثرة في إيقاع المقدر.

وقد احتجت المعتزلة إنه يستحيل أن يكون مقدوراً بين قادرين، إما أن يكون الفعل مقدوراً لله أو للعبد فإن كان مقدوراً لله لم تؤثر قدرة العبد إلى

---

(١) الجويني: الإرشاد... ص ٣٩.
(٢) المرجع السابق: ص ١٠٤.
(٣) الجويني: لمع الأدلة ص ٩٧.
(٤) المرجع السابق ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

جانب قدرة الله ومن ثم فلا يصح أن تنسب إلى العبد.

يرد الجويني على ذلك بأن الفعل مقدور لله بالقدرة القديمة، وهو مقدور للعبد بالقدرة الحادثة التي أقدره الله عليها، وإذا أقدر الله العبد فإنه يستحيل أن يخرج الفعل عن كونه مقدوراً للعبد أولى من انقطاع تعلق كون الرب تعالى قادراً عليه لتجدد كونه مقدوراً للعبد، فإذا ثبت وجوب كون مقدور العبد مقدوراً لله تعالى فكل ما هو مقدور له فإنه محدثه وخالقه، إذ من المستحيل أن ينفرد العبد باختراع ما هو مقدور للرب تعالى[1].

لم يفند الجويني حجج المعتزلة التي تتركز في قضيتين:

١ ـ إذا اجتمعت قدرتان على فعل واحد: قدرة الله وقدرة العبد، فإن القدرة الأقوى هي النافذة ولا قيمة لقدرة العبد ومن ثم أصبح العبد مجبراً، تماماً ـ والقياس مع الفارق ـ إذا اجتمع ضوء الشمس مع ضوء شمعة في مكان، فالمكان مضيء بضياء الشمس ولا قيمة لضوء الشمعة ولا ينسب إليها شيء من النور الذي يستنير به المكان.

٢ ـ إن المعتزلة تنفي أن تنسب كثير من الأفعال البشرية المحضة التي يتنزه الله عنها ـ كالطعام والشراب أو اتخاذ الصاحبة والولد ـ إلى الله، فلا يصح أن يوصف الله بالقدرة على ما أقدر عباده عليه، ولكن الجويني ومعه الأشاعرة قد تجاهلوا الرد على ذلك، وشوشوا على حقيقة قول المعتزلة حين عجزوا عن الرد، فاتهموهم تارة بتعجيز الله ـ سبحانه ـ وتارة أخرى بأن العبد يقدر بما لا يقدر عليه الرب.

ويردد الجويني نفس قول الأشعري بأن قدرة العبد الحادثة عرض، والعرض لا يبقى زمانين، فقدرة الإنسان الحادثة غير باقية، إذ هي تحدث مع المقدور وتزول بزواله، لا تتقدم عليه ولا تتأخر في البقاء عنه، إذ الاستطاعة تقارن الفعل[2].

---

(١) الجويني: الإرشاد ص ١٨٨ ـ ١٩٠.

(٢) الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة.. ص ٢١٥.

كذلك ينكر الجويني على المعتزلة القول بالتولد، إذ أن ما يقع مبايناً لمحل القدرة الحادثة لا يكون مقدوراً بها بل يقع فعلاً للباري تعالى من غير اقتدار العبد، فإذا اندفع حجر عند اعتماد العبد عليه فاندفاعه غير مقدور للعبد، ويسوق الدليل الذي شنع به ابن الراوندي على المعتزلة: من رمى سهماً ثم مات قبل أن يصل السهم إلى الرمية، حتى إذا وصل إلى الرمية أحدث بها جرحاً مات بتأثيره بعد سنين كيف ينسب القتل إلى الميت بعد زهوق روحه بأعوام[1]. إن معنى ذلك أن الأموات يقتلون الأحياء.

ثالثاً ـ في النبوات:

يتناول موضوع النبوات خمس مسائل[*] وهي:

١ ـ إثبات جواز بعث الرسل.
٢ ـ المعجزات وشرائعها.
٣ ـ وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول.
٤ ـ الرد على منكري نبوة سيدنا محمد ﷺ من أهل الملل الأخرى.
٥ ـ أحكام الأنبياء وما يجب لهم وما يجوز عليهم.

يثار موضوع «النبوة» لدى المتكلمين عادة للرد على منكري النبوة من البراهمة على وجه الخصوص، وهم يستندون في أفكارهم على قضايا ثلاث يدحضها الجويني.

١ ـ إذا كان الرسول يأتي بما يوافق العقل فقد استغنى بالعقل عن الرسول.

ويرد الجويني على ذلك بأن الرسول إذا أتى بما يطابق العقول، فإن بعث الرسل توكيد لما يتوصل إليه بالعقل، وأدلة مختلفة خير من دليل واحد،

(١) المرجع السابق ص ٢٣٠ وما بعدها.
(*) نكتفي بالمسألة الأولى لأنه لم يرد ذكر سائر المسائل في موضوعات كتابنا عن أنها ذات طابع عقائدي أكثر منه كلامي.

فضلاً عن أن العقل يأتي بالكليات أما التخصيص وتعيين الجزئيات فمن الرسول كالطبيب الذي ينص على دواء معين لشفاء مريض.

٢ ـ ولكن الشرع يأتي غالباً بتعاليم مستقبحة عقلاً، فكيف يبعث الإله الحكيم برسول يقبح القبائح كذبح البهائم وتسخيرها.

ويرد الجويني على ذلك بأن الله يؤلم البهائم والأطفال ولم يقترفوا ذنباً، فإن قال البراهمة لحكمة قصدها الله فإنه يرد عليهم بأن الأمر بالذبح والتسخير للبهائم لحكمة قصدها الله.

٣ ـ كذلك يأمر الشرع بفرائض تردها العقول كالانحناء في الركوع والانكباب في السجود، والهرولة والتردد بين جبلين ورمي الحجارة من غير مرمى إليه في مناسك الحج، وهي أمور لا يدرك العقل لها حكمة.

ويرد الجويني بأنه تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون، وإذا كان إفقار العبد وتعريه وأحوال المجانين فعلاً لله ولا اعتراض على حكمه كذلك لا يبعد أن تقع أوامر الرب مما لا تدرك العقول حكمتها[1]، إنه ليس كل ما في الكون معقولاً أو مقبولاً في العقل حتى تحكموا العقل في مسألة بعث الأنبياء وما ورد في الشرائع من أمور تبدو منافية للعقول.

تعقيب:

كان اهتمام الأشاعرة قبل الجويني موجهاً ضد المعتزلة، ولكن الجويني قد أدرك أن هناك طائفة أشد خطراً على العقيدة منهم وهم الفلاسفة، ولقد انتقدهم ولكنه كان قليل البضاعة من الفلسفة فلم يتمكن من النيل منهم، على أية حال لقد حدد مسار المذهب الأشعري في معارضة الفلاسفة وستبلغ هذه المعارضة ذروتها لدى تلميذه الغزالي.

وعدم تحامل الجويني على المعتزلة ـ إلى حد ما مع احتفاظه بالخط

---

(١) الجويني لمع الأدلة.

الأشعري ـ قد جعله أكثر تقبلاً لبعض آرائهم كصفات الله الخبرية ونظرية الأحوال، ومن ناحية أخرى لقد كان أعنف من أسلافه في معارضة الحشوية والمشبهة.

وإذا كان الجويني قد حدد مسار المذهب الأشعري معارضة للفلاسفة فإنه من ناحية أخرى قد حدد مساره تأييداً للتصوف، حقيقة لقد بدأ الاتصال المتبادل بين الصوفية والأشاعرة قبله، ولكن يبدو أن الفترة التي قضاها إماماً للحرمين حيث عكف على العبادة ومجاهدة النفس وصفاء السر وبعد عن الدنيا وملذاتها فضلاً عن أن رفيقه في رحلته هذه كان أبا القاسم القشيري[1] ـ صاحب الرسالة في التصوف ـ ورفقة الطريق والمقام مظهر لائتلاف الفكر والوجدان، كان لهذه الفترة والصحبة أثر في نفسه.

ولا يستبعد أن يكون مما نسب إليه من عزوف عن الخوض في الجدل والكلام في أواخر أيامه حين سأل الله إيماناً كإيمان العوام، أن يكون ذلك بتأثير التصوف، إنه إذا كان علم الكلام يهدي إلى وجود منزه عن صفات النقص فإنه لا يهدي إلى معرفة حقيقة الذات الإلّهية[2]، ومعلوم أن هذا هو رأي الصوفية في كل من الكلام والتصوف.

على أية حال لقد حدد الجويني مسار الأشعرية معارضة للفلاسفة بما قدمه من أدلة على حدوث العالم. ولقد حسم هذا الموقف من الفلاسفة على يدي تلميذه الغزالي تماماً كما استكمل التقاء الأشعرية بالتصوف على يدي ذلك التلميذ العظيم.

---

(١) السبكي: طبقات الشافعية جـ ٣ ص ٢٥٢ والدكتورة فوقية حسين: الجويني وإمام الحرمين ص ٣٩ (من سلسلة أعلام العرب).

(٢) الجويني: العقيدة النظامية ص ١١ ـ ١٢.

الفصل الثاني

مرحلة اكتمال العقيدة

١ ـ أبو حامد الغزالي(*) (ت ٥٠٥ هـ/ ١١١٣م)

إن صح أن نتخير من كل حضارة علماً واحداً مبرزاً فيها ممثلاً لها كان أرسطو بين اليونان وديكارت أو كانط من بين الأوروبيين المحدثين، فلا أظن أن هناك مفكراً يشغل نفس المكانة في الحضارة الإسلامية وربما على نحو أكثر

(*) محمد بن محمد بن أحمد الطوسي. ولد بطوس عام ٤٥٠ هـ/١٠٥٨ م من أعمال خراسان، عهد والده وقد كان يشتغل بغزل الصوف قبل وفاته إلى صوفي فقير الحال تنشئه ولديه أحمد ومحمد فعمل الرجل بوصية الوالد حتى نفد ما معه من مال فألحقهما بالمدرسة حيث تعهدهما متصوف آخر هو أحمد بن محمد الرازكاني من كبار علماء طوس فدرس لهما الفقه الشافعي، رحل الغزالي بعدها إلى جرجان حيث درس على يدي أبي القاسم الإسماعيلي (ت ٤٧٧ هـ)، وفي نيسابور أشهر مدن خراسان تلقى الغزالي العلم على يدي إمام الحرمين.

عاش الغزالي من عصر تدهور سياسي، كان السلاجقة قد دخلوا بغداد عام ٤٤٧، وأزالوا دولة بني بويه، ولكن ألب إرسلان قتل عام ٤٦٥ وخلفه ملكشاه (٤٦٥ هـ ـ ٤٨٥ هـ) وكان العالم الإسلامي تتقاسمه عدة دول مختلفة المذاهب، فالدولة الفاطمية في مصر والشام، والحسن بن الصباح في فارس وقلعة الموت في بلاد الديلم يثير الرعب بحركات الاغتيال التي عرفت عن الحشاشين، وكانت دولة المرابطين في شمال أفريقية على وشك الانهيار، وقد تداعت على المسلمين الأمم الأجنبية إذ استولى النصارى على طليطلة عام ٤٧٨ واستولى الصليبيون على القدس عام ٤٩٢ هـ.

وقد واكب هذا التدهور السياسي صراع فكري بين المذاهب، ولكن أشدها استفحالاً كانت طائفة الإسماعيلية، ومن ثم عهد الخليفة المستظهربالله إلى الغزالي الرد عليهم، وكان قد لقي حظوة عند الوزير السلجوقي نظام الملك الذي كان قد عهد إليه بالتدريس في المدرسة النظامية ببغداد التي وصلها الغزالي سنة ٤٨٤ هـ، انعكس الخلاف السياسي والصراع الفكري على نفسية الغزالي، فتمثلت في ذاته أزمة العصر، وكان قد قرأ واستوعب تيارات عصره جميعاً: ملتمساً الحقيقة الدينية فيها، وقد أورثه هذا الصراع من جهة وطلب الحقيقة من =

تمثيلاً وأعمق تأثيراً من الإمام حجة الإسلام أبي حامد الغزالي، إن أحداً من مفكري الإسلام لم يدع من الأثر في الحياة الروحية للمسلمين ما تركه حجة الإسلام، لقد كانت ثقافته خصبة متنوعة عميقة شاملة، كان فقهياً وأصولياً ومتصوفاً وأخلاقياً ومتكلماً وفيلسوفاً، كتبه في الفقه من أمهات مؤلفات الفقه الشافعي، وكتابه «المستصفى في الأصول» حجة في علم أصول الفقه، وهو الذي أرسى قواعد التصوف السنّي الذي لا يجنح إلى شطحات البسطامي ولا إلى نظريات الحلاج، والذي التزمت به معظم الطرق الصوفية، وهو قد أزال الجفوة بين الفقهاء والصوفية إذ زاوج بين الفقه والتصوف وقدمهما كوجهين لحقيقة واحدة، ثم هو قدم للمسلمين علماً للأخلاق وثيق الصلة بدوره بالتصوف، ثم هو قد حدد مصير علم الكلام حين أبعده عن العوام وأبعد العوام عنه مطالباً بالاقتصاد في الاعتقاد وبالجام العوام عن علم الكلام، وحين غلب روح الإيمان على منطق الجدل، وحين أوجب على جمهور المسلمين الاعتراف بالعجز والإمساك والسكوت والتصديق وللتقديس والتسليم لأهل المعرفة، ولا يعني ذلك تحريم هذا العلم وإنما هو فرض كفاية لا يلزم كافة المسلمين وإنما يقوم به بعضهم للدفاع عن العقيدة ولبيان تلبيسات وأغاليط الزنادقة والمخالفين[1].

= أخرى شكاً بل أزمة روحية أقعدته عن التدريس عام (٤٨٨هـ) سافر متخفياً إلى الشام ثم الحجاز. وقد ظل سنتين في العزلة والرياضة وتزكية النفس وتصفية القلب، دام الغزالي بين الخلوة والعودة إلى الشريعة عشر سنين انتهى بعدها إلى الإيمان أن الصوفية هم السالكون وأن سيرتهم أحسن السير وطريقتهم أصوب الطرق وأخلاقهم أذكى الأخلاق.

ولكنه إذ وصل إلى اليقين فذلك لم يكن حلاً لأزمته الخاصة فحسب. فما هذه الأزمة إلا انعكاساً لروح العصر، ومن ثم فقد أيقن أن الخلوة لا تفيد وأكثر الخلق مقبل على الهلاك ولذا عقد العزم مقتدياً بالرسل وكلهم أهل دعوة إلى العودة للتدريس وتأليف أهم كتبه وأبعدها أثراً في فكر المسلمين إلى اليوم: إحياء علوم الدين.

حظي الغزالي بأكبر قدر من اهتمام الدارسين مسلمين ومستشرقين، نشير بوجه خاص إلى كتابين عنه: مؤلفات الغزالي ـ ومهرجان الغزالي.

(١) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢ ـ ٨ الجام العوام عن علم الكلام ص ٢٣٠ ـ ٢٤٠ من مجموعة القصور العوالي، المنقذ من الضلال ص ٨.

ومصير الفلسفة بدورها قد تحدد على يديه، فقد أبطل دعوى الفلاسفة التوفيق بين الدين والفلسفة، وعرى الفلسفة تماماً عما تدثرت به من دعوى طلب الحقيقة عن طريق العقل كما يطلب الدين الحقيقة عن طريق الوحي، وأظهر فلسفة اليونان كما تبناها فلاسفة الإسلام كفكر غريب دخيل معارض لعقيدة الإسلام، والباحثون في أثر الغزالي في ذلك على رأيين:

الأول: إنه قضى على الفلسفة في المشرق الإسلامي قضاء تاماً، فلم يعرف من بعده فيلسوف على نحو الفارابي وابن سينا من قبله.

الثاني: إنه حول مسار الفلسفة مغلباً الطابع الأفلاطوني على الطابع المشائي ـ والأول أكثر قرباً من روح الإسلام من الثاني ـ وذلك فيما عرف بالحكمة المشرقية، ومن ثم انتهجت الفلسفة من بعده نهجاً أفلاطونياً أفلوطينياً لدى الفلسفة الإشراقية.

وسواء أكان هذا الرأي أم ذاك فما نريد أن نثبته الآن أن الغزالي قد طبع كثيراً من مظاهر الفكر الإسلامي بطابعه: في التصوف والأخلاق وعلم الكلام والفلسفة، فالغزالي منحنى خطير في مسار هذه الجوانب جميعاً، ولقد أصبح قوله بمثابة الكلمة الفاصلة في هذه المجالات كلها.

ولقد استطاع الغزالي أن يصل إلى كل هذا التأثير الخطير في الفكر الإسلامي بعد أن تمثل تماماً تراث السابقين عليه ثم أضفى من عبقريته ونفخ من روحه ما جعلهم يتوارون إلى جانبه، وينطبق ذلك على وجه الخصوص إذا ذكر المذهب الأشعري، فعامة الخلف من أهل السنّة وربما مثقفوهم معتنقون مذهب الأشعرية ولا يذكرون وربما لا يعرفون أبا الحسن الأشعري، ولكنهم يعرفون الغزالي وكتابه «إحياء علوم الدين»..

والغزالي بالنسبة لفكر الخلف من أهل السنّة كأرسطو بالنسبة للفلسفة، أصبحوا من بعده تابعين له دائرين في فلكه كشراح أرسطو على مدى القرون، ولا يعني ذلك أن أحداً من مفكري الإسلام لم ينقد الغزالي، وإنما

نهض لبيان عثراته الحنابلة والظاهرية وأهل السلف، كلهم انتقد إقحامه التصوف على العقيدة وتسامحه بإزاء بعض علوم الفلسفة كالمنطق حتى وصفه أبو بكر ابن العربي: إنه تبحر في علوم الفلسفة وغاص فيها ولم يستطع أن يخرج منها(*)، وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على أن الفكر الإسلامي لم يعرف ولم يعترف بوحدانية لتسلط فكري لفرد ـ إذ الوحداينة لله وحده ـ وإن الغزالي إن طبع الفكر فإلى المدى الذي تمثل ومثل فيه عقيدة الإسلام، وإن عارضه مفكرون فإلى المدى الذي حاد فيه في رأيهم عن التعبير عن الإسلام، أما وقد تمثل فكر الإسلام فذلك ما ألمحنا إليه ـ في الهامش: عصر تدهور سياسي وصراع فكري انعكس على نفسه ـ بعد أن استوعب المذاهب والفرق جميعاً ـ فأورثه ذلك أزمة روحية اقتضت خلوة واعتكافاً أعقبها عودة(**) بعد جلاء بصيرة وصفاء سريرة لا ليحل مشكلة شخصية تتعلق بطلب الحقيقة وإنما ليقدم حلاً لمشكلة المسلمين في ذلك العصر وربما في العصور التالية.

آراء الباحثين فيه:

لقي الغزالي عناية كبيرة من الدارسين وبخاصة المحدثين مستشرقين وإسلاميين، فإلى جانب الأقدمين من أمثال السبكي والطرطوشي وأبو بكر بن العربي وابن الصلاح وابن خلدون نجد من أمثلة المحدثين مستشرقين من أمثال آسين بلاسيوس ولويس ماسينيون وماكدونالد وكالفيري ـ وقد ترجم كتاب الأحياء ـ كارا دي فووفينسيك ودي بورو منتجمري وات.

ومن الإسلاميين سليمان دنيا وزكي مبارك وأبو العلا عفيفي ومحمد يوسف موسى وعبد الرحمن بدوي وفريد الرفاعي وطه عبد الباقي سرور وفؤاد

(*) أو أنه ابتلع الفلاسفة ولم يستطع أن يتقيأهم.

(**) الاعتكاف ثم العودة مسلك ضروري لإبداع الأفراد أو قيام المضاربات أو نشأة الدعوات راجع في ذلك كتابنا: في فلسفة التاريخ ص ٢٨٢.

عبد الباقي وعبد الكريم العثمان ومحمد شريف وعبد القادر محمود، هذا عدا عشرات المقالات في المجلات لمؤلفين كثيرين فضلاً عما قيل أو كتب عنه في المهرجان الخاص بالذكرى المئوية التاسعة لميلاده (شوال ١٣٨٠ ـ مارس ١٩٦٠).

ومع كثرة ما قيل أو كتب عن الغزالي فمن الملاحظ اختلاف الآراء فيه اختلافاً كبيراً ولا يرجع هذا الاختلاف إلى أن الغزالي فقيه ومتكلم وصوفي وفيلسوف وأصولي، أو اختلاف النظرة إليه والحكم عليه، وإنما يرجع اختلافهم في استخلاص حقيقة مقصده وما كان يدين به بين مختلف المذاهب والآراء التي عرض لها، بل لقد بلغ تفاوت الآراء في الحكم على شكه بين مقرين بشكه ومنكرين له، والمقرون بشكه مختلفون في موضوع شكه، العقيدة أم المعرفة. المضمون أم المنهج، العقائد الموروثة أم الحواس والعقل، والمنكرون لشكه مختلفون في بواعث ادعائه الشك وهجرته التدريس ببغداد، بل ويختلفون في إرادية هذا الشك أو لا إراديته ومن ثم فهو مرض نفسي عكفوا على تشخيصه.

ويمكن تصنيف هذا الاختلاف إلى اتجاهين رئيسيين:

١ ـ الاتجاه الإسلامي السنّي: والباحثون من الكتاب الإسلاميين الذين وجدوا في الغزالي حجة الإسلام المدافع عن مذهب أهل السنّة ضد المذاهب المبتدعة والمنافح عن التصوف المعتدل ضد الشطحات والأفكار الغالية، ومن ثم فكل ما نسب إلى الغزالي من كتب(*) تشير إلى اعتناقه نظريات فلسفية أو تصورات إشراقية فهي مرفوضة.

٢ ـ الاتجاه الفلسفي: والباحثون هم بعض المتخصصين في الدراسات الفلسفية، مشايعون لفلسفة الإسلام، أعجبوا بفكر الغزالي ولكن لم ترقهم حملته على الفلسفة، واعتبروا الغزالي فيلسوفاً ـ ولا حرج في ذلك وفقاً لقضية

(*) وعلى الأخص كتاب مشكاة الأنوار راجع في هذا الاتجاه د. عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام ص ١٩٩ ـ ٢٩٩.

أرسطو: لكي تهاجم الفلسفة لا بدّ أن تكـون فيلسوفـاً ـ وأدرجوه ضمن الحكماء الإشراقيين واصلين بينه وبين ابن سينا من جهة والسهروردي من جهة أخرى، إنه لم يقضِ على الفلسفة وإنما رجح الجانب الإشراقي الأفلاطوني الأفلوطيني على الجانب المشائي الأرسطي، كتبه التي تدل على حقيقة آرائه ومراميه ومعتقداته هي التي لم يؤلفها لجمهور المسلمين، من أمثال مشكاة الأنوار ـ المضمون الصغير والكبير ـ معارج القدس ـ الرسالة اللدنية، أمـا غيرها من كتب كالأحياء والأربعين في أصول الدين وتهافت الفلاسفة فهي كتب تعليمية ألفها الغزالي إرضاء لجمهـور المسلمين: فقهـائهم وعلمائهم ومتكلميهم، بـذلك تـرجح لـديهم الغزالي الفيلسـوف على الغـزالي حجة الإسلام، ولكن كيف السبيل إلى حل مشكلة الازدواج ورفع التناقض في الفكر أو التهافت في الرأي؟ لقد كان عليه كما يرى هؤلاء الباحثون ـ أن يرضي العامة ـ والمقصود بهم الفقهاء والصوفية والمتكلمون ولكنه في قرارة نفسه كان يؤمن بالعلم المكنون المضنون به على غير أهله، ومع أن الغزالي كان يرى حقيقة أن من العلوم ومنها علم الكلام ـ ما يجب إبعاد العامة عنه، فإنه من الخطير أن ينسب إليه التعالي على العقيدة باسم الفلسفة، فذلك اتجاه قـد هاجمـه الغزالي صـراحة في المنقـذ من الضلال: المتفلسفـون يتعالـون ويستكبرون قائلين أن الأديان قد وجـدت للعوام وأنهم من الحكـماء وقد استغنوا عن التقليد.

لست بصدد أن أكون حكماً بين هذين الاتجاهين، ولا أجد في هذه الدراسات المتنوعة المتعارضة في أحكامها إلا خصوبة أثرت الدراسات عنه، ومع ذلك لا أظن أن تكون حقيقة مقصد الغزالي أن يدرج مع ابن سينا وابن رشد وأن يترجح هذا الاتجاه على كونه حجة الإسلام، وبصرف النظر عما في هذا الحكم من اتهام له بالنفاق فما أظن علماء الدين والمتكلمين كانوا ـ لو كان هذا حقيقة معتقده ـ عن هذا بغافلين.

ويحق للباحثين جميعـاً أن يختلفوا فيـه، فمنحنى فكره معقـد غايـة

التعقيد، يستطيع الباحث أن يستنبط منه كل اتجاه، يمكن أن يستنط الباحث مثلاً أنه مجد العقل إذ أوصى بضرورة الجمع بين نور للشرع ونور العقل ولا يغني الأول عن الثاني وإلا كان كمن يغمض عينيه مع وجود الضياء، ذلك قول له يعارض به الظاهرية والحنابلة من جهة والإسماعيلية من جهة أخرى، حتى إذا واجه الفلاسفة أمكن لباحث آخر أن يستنبط شك الغزالي في قدرة للعقل على الوصول إلى المعرفة اليقينية ليخلص من هذا إلى منهج الذوق والمعرفة اللدنية لدى الصوفية، كذلك يمكن أن يقال إن الغزالي قد هاجم التقليد ويمكن أن يقال عنه أنه قد طالب بالجام العام عن علم الكلام، يمكن أن يقال عنه أنه فيلسوف ويمكن أن يوصف بأنه قضى على الفلسفة، ويرجع ذلك كله إلى مرونة فكره فهو يهاجم الفلسفة ولكنه لا يتبنى الموقف المعارض كموقف ابن الصلاح إذ أصدر حكمه بتحريم المنطق، على العكس إنه يحكم بضرورته، وهو إذ ينقد شطحات الصوفية لا يتبنى موقف الحنابلة، وإذ ينفر من المعتزلة لا يعرض عن تنزيههم لله، لقد عمل كما وصف نفسه على أن ينتزع الحق من أقاويل أهل الضلال، فإن معدن الذهب الرغام، ولقد أغنى الغزالي الباحثين عن الكد في الكشف عن منحنى تفكيره حتى أشار إلى آفتي الرد والقبول، ويعني بالأولى رد كل ما في كتب الخصوم لمعارضة بعض ما فيها للدين، إذ يلزم عن ذلك أن يصبح معظم الحق في كتب الخصوم، ويعني بالثانية: قبول كل ما يقول به صاحب المذهب لاشتمال آرائه على آيات أو أحاديث أو أقوال الحكماء، وما يلزم عن ذلك من الانخداع بالمذهب، لم يكن الغزالي حزبياً مذهبياً ومن ثم يتعذر أن يدرج في مذهب دون آخر، لقد تجاوز نطاق مذهبية كل مذهب وحزبية كل حزب وتعصب كل فرقة، وربما ذلك ما قربه لكل مذهب وما أبعده عن كل مذهب، إنه بذلك قد تمثل جوانب الفكر الإسلامي جميعاً فأصبح بذلك حجة الإسلام، إنه مع أشعريته من حيث إنه إن لزم التصنيف لا يمكن إدراجه ضمن مذهب كلامي آخر فإنه قد تجاوز نطاق فكر الأشاعرة، ومن ثم لقد دان معظم أهل السنّة له وتابعوه دون أن يدركوا أنهم بذلك قد أصبحوا أشاعرة.

هذه مقدمة لا بدّ منها لدراسته لأن قضية الحكم على فكر الغزالي تلح بادىء ذي بدء بالنسبة لكل دارس له، لقد كان من أعظم شخصيات الإسلام سواء وافقناه أم عارضناه، تابعناه أم خاصمناه، فلا أظن مفكراً منذ القرن الخامس قد ترك من الأثر ما تركه الغزالي في فكر أهل السنّة من المسلمين.

أزمته الروحية:

استهل الغزالي كتابه «المنقذ من الضلال» الذي سجل فيه تلك الأزمة موضحاً الغاية من تأليفه فإذا بها:

١ ـ بيان أسرار العلوم وأغوار المذاهب وكيف استخلص الحق مع اضطراب الفرق وتباين المسالك والطرق.
٢ ـ موقفه من علم الكلام والباطنية ثم الفلاسفة وسبب ارتضائه التصوف.
٣ ـ لماذا انصرف عن نشر العلم ببغداد مع كثرة الطلبة.

ويشير الغزالي إلى اختلاف الخلق في الأديان واختلاف المسلمين في المذاهب وادعاء كل فريق أنه الناجي وإلى رفضه أن يظل على حضيض التقليد بل أراد الارتفاع إلى يفاع الاستبصار، فكان أن تهجم على كل مشكلة وتفحص كل عقيدة كل فرقة ليستكشف أسرار مذهب كل طائفة، إذ كان التعطش إلى درك الحقائق دأبه وديدنه رافضاً التقليد والعقائد الموروثة مع أن كل صبي ينشأ على دين والديه، متسائلاً عن حقيقة الفطرة الأصلية التي لم تتأثر بتقليد الوالدين والأستاذين ساعياً إلى طلب العلم بحقائق الأمور والعلم اليقيني الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يتطرق إليه غلط أو وهم.

ويسترجع الغزالي ما حصله من علوم فيجد نفسه عاطلاً عن أي علم متصف باليقين، بل أن ثقته بالمحسوسات والضروريات من جنس ثقته بالتقليديات ومن أين الثقة بالمحسوسات وحاسة البصر وهي أقوى الحواس

ترى الظل ساكناً والتجربة تدل على أنه يتحرك وترى الكوكب صغيرا ومعلوم أنه أكبر من الأرض، ولكن إذا كانت هناك ثقة بالضروريات كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة واستحالة اجتماع النقيضين فإن من حق المحسوسات أن تعترض: لقد كنت على ثقة بي حتى كذبني حاكم العقل فمن أين لك اليقين في العقليات وقد يكون وراء العقل حاكم آخر يكذب أحكام العقل كما كذب العقل أحكام الحسّ، فتحير ولم يجد جواباً وزادت حيرته حين يجد نفسه في المنام يعتقد أموراً ويتخيل أحوالاً ويظن لها ثباتا واستقرارا ثم يستيقظ فيجد ذلك كله وهما، فكيف لا يكون وراء عالم اليقظة عالم آخر نسبته إلى اليقظة إلى عالم الأحلام، وليس ذلك الافتراض غريباً والصوفية يقولون إنهم يشاهدون في أحوالهم إذا غابوا عن أنفسهم ما يجعلهم يعدون هذا العالم وهماً وخداعاً[1].

ولما خطرت له هذه الخواطر لم يجد لأزمته علاجاً وقد تمكن منه الشك قرابة شهرين هو فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال ولكنه مع هذا الشك يجد في السعي طلباً لليقين.

ولقد اضطربت حياته وأحواله حتى عقل لسانه وعجز عن التدريس وألم به الهم فعزف عن الطعام وأعرض عن الجاه والمال والأولاد والأصحاب. وجاءه اليقين من الله بإلهام ليس له مقدمات ولا بنظم دليل أو ترتيب كلام، وإنما هو نور قدسي خاطف يومض في القلب كالبرق فتنحل الأزمة وتنكشف المعارف.

ويعود الغزالي فيستعرض موقفه من الفرق وقد كان تحيره بينها من عوامل شكه فيحصر أصناف الطالبين للحقيقة بين المسلمين في أربع فرق:

١ ـ المتكلمون: أهل الرأي والنظر.

---

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال ص ٧ هامش الإنسان الكامل.

٢ ـ الباطنية: أصحاب التعليم لأنهم يقصرون العلم على الاقتباس من الإمام المعصوم.
٣ ـ الفلاسفة: الزاعمون أنهم أهل المنطق والبرهان.
٤ ـ الصوفية: أهل المشاهدة والمكاشفة.

أما علم الكلام فقد صادفته علماً وافياً بمقصوده غير وافٍ بمقصودي. مقصوده حفظ عقيدة أهل السنّة وحراستها من تشويش أهل البدعة غير أن ذلك قليل النفع في حق من لا يسلم بالضروريات أو الأولويات، وهؤلاء يسلمون بقضايا مأخوذة من الدين.

أما الفلاسفة فقد وجدهم أصنافاً وعلومهم أقساماً، فمنهم الدهريون الذين جحدوا الصانع، ثم الطبيعيون الذين اعترفوا بخالق حكيم ولكنهم أنكروا الآخرة والحساب، ومنهم الإلٓهيون وفي أقوالهم رواسب من البدع ومن مسائلهم ما يجب التكفير به ومنها ما يجب تبديعه وقسم لا يجب إنكاره أصلاً، وأما علومهم فستة أقسام رياضية ومنطقية وطبيعية وإلٓهية وسياسية وخلقية[1].

أما العلوم الرياضية فلا تتعلق بالأمور الدينية نفياً ولا إثباتاً بل هي أمور برهانية ولكن تولدت منها آفتان، إن من يبحث فيها ويتعجب من دقة براهينها يحسن اعتقاده في كل ما يقول به الفلاسفة فإذا سمع لهم الدارس أقوالاً تتعارض مع الدين تابعهم بالتقليد قائلاً لو كان الدين حقاً لما خفي عليهم مع دقتهم في الرياضيات مع أن كلامهم في الرياضيات يقيني وفي الإلٓهيات ظني، والآفة الثانية تصدر من صديق للإسلام جاهل ينكر جميع علوم اليونان معتقداً بذلك نصرة الدين، فإذا سمع ذلك ثم عرف دقة الرياضيات اعتقد أن الإسلام مبني على الجهل فيزداد للفلسفة حباً وللدين بغضاً.

أما المنطقيات فهي بدورها لا تتعلق بالدين نفياً أو إثباتاً وحالها كحال الرياضيات.

---

(١) المرجع السابق ص ٢٢.

أما الطبيعيات فتبحث في عالم السموات وكواكبها والأرض وما عليها، وذلك من جنس علم الطب فكما لا ينكر الدين علم الطب لا ينكر الطبيعيات إلا في مسائل معينة كقول الفلاسفة إن السماء حيوان يتحرك بالإرادة وأن الكواكب تدير العالم الأرضي.

أما الإلهيات فهي أكثر أغاليطهم وقد غلطهم الغزالي في عشرين مسألة كفرهم في ثلاثة منها وقد أشرنا إليها، أما السياسيات فإنها ترجع إلى الأحكام المصلحية المتعلقة بالأمور الدنيوية.

أما الأخلاقيات فقد مزج فلاسفة الإسلام كلام الصوفية بأقوال الفلاسفة، فلزم عن هذا ما لزم عن الرياضة والمنطق من آفتين، إذ قد ينبذ بعض الضعفاء كل أقوالهم لأن غائلها مبطل مع أن الحق لا يعرف بالرجال بل أعرف الحق تعرف أهله، . . . فالعاقل يحرص على انتزاع الحق من أقاويل أهل الضلال فإن معدن الذهب الرغام، فضلاً عن أن الكلام إذا كان معقولاً في ذاته فلا ينبغي أن يهجر أو ينكر وإلا للزم أن نهجر كثيراً عن الحق ولأصبح بذلك في كتب الخصوم، على أنه ينبغي أن يزجر العوام عن مطالعة كتب الفلاسفة كما يجب أن يمنع عن العوم من لا يجيد السباحة.

وإذا كان العقل لا يستطيع الإحاطة بجميع الموضوعات أو يحل كل المشكلات خلافاً لادعاء الفلاسفة فكيف يمكن الاهتداء؟ لقد شاع بين الناس قول طائفة أنه الأخذ من الإمام المعصوم وقد اتفق أن طلب منه الخليفة المستظهر بالله العباسي الرد على الباطنية ـ أو الشيعة الإسماعيلية ـ فكان أن اطلع على كتبهم وجمع مقالاتهم، ويدافع الغزالي عن الأصل الثالث من مصادر التشريع أي الاجتهاد لأفكار الشيعة له مستندين إلى الأخذ عن الإمام المعصوم، ويدلل الغزالي أن أصول القياس الإسلامي مأخوذة من القرآن الكريم وقد عرض ذلك في كتابه القسطاس المستقيم، ويرجع أقوال الباطنية إلى فلاسفة اليونان لا سيما الفيثاغورية كما يعتبر رسائل أخوان الصفا ـ وهي ذات طابع إسماعيلي ـ من ركيك الكلام وحشو الفلسفة، فلما خبر حقيقة

الباطنية نفض يده منهم وأقبل بهمته على دراسة التصوف، وعلم أن طريقة القوم علم وعمل، فابتدأ بتحصيل علومهم من أمهات كتب التصوف، ولكنه علم أن طريقتهم لا يتم الوصول فيها بالتعلم والسماع وإنما بالذوق والحال، فعلم يقيناً أنهم أرباب أحوال لا أصحاب أقوال، ولما كان قد حصل له من دراسته للعلوم إيمان يقيني بالله والنبوة واليوم الآخر فإنه تلمس الحقيقة بمنهج ذوقي وممارسة عملية تقوم على التقوى وكف النفس عن الهوى وقطع علاقة القلب بالدنيا بالتجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود، ولا يتم ذلك إلا بالإعراض عن الجاه والمال، ثم لاحظ أحوال نفسه فإذا هو منغمس في مسائل دنيوية أحسنها التدريس ونيته فيه ليست خالصة لله وإنما طلب الجاه، فأيقن أن ذلك لن ينفعه وظل متردداً بين السعي لسعادة الآخرة وبين شهوات الدنيا، يناديه منادي الإيمان الرحيل.. الرحيل فلم يبق من العمر إلا قليل وتناديه الدنيا، هذا مرض سريع الزوال وكيف تترك الجاه العريض والمال والأهل والأحباب، وقد ظل متردداً ستة أشهر من عام ٨٨ هـ حتى جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار، فعجز عن التدريس وعجز الأطباء عن العلاج، فالتجأ إلى الله مستعيناً إياه أن يسهل عليه الإعراض عن الدنيا ثم سافر متخفياً إلى الشام وظل سنتين في العزلة والهدوء والرياضة والمجاهدة لتزكية النفس وتصفية القلب، وقد دام بين خلوته وبين عودته بين الحين والحين إلى أسرته عشر سنين حتى أتاه اليقين بعد أن انكشفت له في خلوته أنوار قدسية، فأيقن أن الصوفية هم السالكون وإن سيرتهم أحسن السير وطريقتهم أصوب الطرق، غير أن المعرفة اليقينية لا تتم بالوصف بل بالذوق ومن ثم فعليه أن يكثر من مجالسة أهل الذوق[1].

ويذكر الغزالي مصادر المعرفة الثلاثة: الحواس والعقل والذوق وموضوعات كل منها، وكما يدرك الإنسان بالعقل أموراً زائدة عن المحسوسات كذلك يدرك بالذوق أموراً أخرى العقل بمعزل عنها.

---

(١) المرجع السابق ص ٢٢.

ولكن الغزالي بعد أن وصل إلى اليقين لا يضع بذلك حلاً لأزمته الخاصة فحسب، إذ ليست هذه إلا انعكاساً لازمة الفكر الإسلامي في عصره، فيتساءل عن سبب ضعف الإيمان وفتور العقيدة لدى أغلب الناس، ويلقي تبعة ذلك على الخائضين في الفلسفة وأدعياء التصوف والعلم والمنتسبين إلى دعوى التعليم إذ كثير منهم قدوة سيئة في سلوكهم وسيرتهم.

فلما وجد ضعف الخلق عن الإيمان بسبب جناية هؤلاء شعر أن الخلوة لا تفيد وعقد العزم على الاقتداء بالرسل وكلهم أهل دعوة والرسول يقول: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة عام من يجدد شباب دينها» فعاد إلى نشر العلم بعد إحدى عشرة سنة من العزلة وألف كتابه الضخم: إحياء علوم الدين فضلاً عن كتب أخرى[1].

آراؤه:

الغزالي شخصية متعددة الجوانب كما أسلفنا ولكن دراستنا له يجب أن تكون مقصورة على الجانب الأشعري من تفكيره، وفي رأيي أن ذلك يتمثل في معالم ثلاثة رئيسية بارزة:

الأول: إن الغزالي حدد تحديداً حاسماً لا زال قائماً إلى اليوم «قواعد العقائد» لمذهب الخلف من أهل السنّة.

الثاني: إن الغزالي قد رد عن الفكر الإسلامي الغزو الهليني متمثلاً في فكر فلاسفة الإسلام(*).

---

(١) تجربة الغزالي الروحية موضع دراسات ومناقشات كثير من الباحثين بين القول بصدقها والافتعال فيها، راجع مثلاً ما كتبه الدكتور عبد الحليم محمود في تحقيقه للمنقذ من ضلال. وسليمان دنيا: الحقيقة في نظر الغزالي، والشيخ صادق عرجون في كتابه عن الغزالي وبحثه في مهرجان دمشق ص ٨٢٩ فضلاً عن المستشرقين من أمثال ماكدونالد في كتابه: تطور علم الكلام ص ٢١٥ - ٢٤٠. ودي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٣٢٦.

رأينا أنه ليس هناك أدنى مسوغ للادعاء أو الافتعال كما إننا لا نوافق نيكلسون انكاره التصوف عليه لمجرد أنه لم يتصوف على شاكلة الحلاج أو ابن عربي.

(*) استدراك: لا يحول ذلك دون أن يكون في آراء الغزالي عناصر فلسفية يونانية خصوصاً في =

الثالث: إن التصوف قد التحم على يدي الغزالي بهذه العقائد أصولاً وفروعاً الأمر الذي أحكم الصلة بين الأشعرية والتصوف.

ونتناول هذه الجوانب الثلاثة في شيء من التفصيل:

الأول ـ تحديد قواعد العقائد لمذهب الخلف من أهل السنّة:

(أ) الجانب السلبي:

عند الغزالي وبالغزالي يكون الفكر الأشعري الممثل للعقيدة قد بلغ درجة الاكتمال والاستقرار، وقد سبقته بلا شك محاولات ابتداء من أبي الحسن الأشعري ومروراً بالبغدادي، ولكن أفكار الأشعرية كانت لا تزال تموج بين اعتبارها فكراً يخضع لمنطق العقل وبين اعتبارها إيماناً يخضع للغة القلب حتى إذا جاء الغزالي أسكت الجانب الأول ـ جانب الفكر ـ وأسكن الجانب الثاني جانب الإيمان أفئدة جمهور المسلمين، حقيقة لم يكن الغزالي خصماً للعقل ويمكن أن تلتمس نصوص كثيرة من أقواله يدين فيها خصوم العقل سواء من الحشوية أو الظاهرية أو من الشيعة الباطنية، لأن الغزالي المتكلم لا ينفصل عن الغزالي الأصولي الذي يعلم أن الاجتهاد مصدر من مصادر التشريع لدى أهل السنّة، ومن ثم فإن العقل للشرع ـ كالعين للشمس ـ نور على نور[1]، ومع ذلك فقد مهد الغزالي لعرضه لأصول العقيدة بإضعاف جانب الفكر الذي أرتآه يورث المراء ويثير التشويش.

إن من بلغه حديث يجب عليه سبعة أمور: التقديس ثم التصديق ثم الاعتراف بالعجز ثم السكوت ثم الإمساك ثم الكف ثم التسليم لأهل المعرفة.

أما التقديس فيعني تنزيه الرب تعالى عن الجسمية، إذ أن هذه تقتضي

= المنطق والأخلاق. أما الجانب الإلهي الذي يمس صميم العقيدة فلا نظن ذلك.

(١) الغزالي: ميزان العمل ص ٣٠ ـ معارج القدس ص ٥٩ ـ الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣.

اللحم والدم والعظم والعصب وذلك في حق الله محال فضلاً عن أن كل جسم فهو مخلوق، وقد تقدس الرب عما يوجب الحدوث، ومن ثم فلا يجب الإيمان بالصفات الخبرية من وجه ويد وعين على ظاهرها، ولكن ذلك لا يعني إطلاقاً تأويلها على نحو ما يرى المعتزلة، وإنما أن يعتقد المسلم أن وراء الجسمية معنى ليس له أن يعرف حقيقته أو أن يخوض فيه، كذلك إذا ورد حديث الرسول: ينزل الله تعالى في كل ليلة إلى السماء الدنيا فيقول هل من مستغفر فأغفر له، فالنزول في الحديث يطلق على معنى لا يفتقر فيه إلى تقدير انتقال وحركة في جسم تماماً كقوله تعالى: ﴿ وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج ﴾.

وأما التصديق فيعني أن يصدق بما ورد في الخبر دون أن يعرف حقيقة المعنى، إذ يمكن الإيمان بالاستواء على العرش دون أن يعرف حقيقة النسبة بين الله والعرش.

ويرجع ذلك للتصديق دون تحري حقيقة المعنى إلى الاعتراف بالعجز الذي يقتضي السكوت عن السؤال، إذ العجز عن درك الإدراك إدراك، وكما أن النجار عاجز عن فهم دقائق الصياغة كذلك المشغولون بالدنيا وبالعلوم عاجزون عن معرفة الأمور الإلٓهية، ومن ثم يجب على العامة أن يقولوا آمنا وصدقنا وما أوتينا من العلم إلا قليلاً، ويحرم على الوعاظ الإجابة عن المسائل المتعلقة بذات الله، ذلك إنه ليس هناك إلا أحد بديلين.

١ ـ حسم الباب احتياطياً.

٢ ـ فتح الباب وإقحام عموم المؤمنين إلى ورطة الخطر.

وإذا كان الشرع قد أوجب العدة على المطلقة حتى لو كانت عقيماً احتياطاً فالحذر في الصفات الإلٓهية أولى.

وإذا كان الغزالي قد حرم النظر في حقيقة الذات الإلٓهية على العامة، وذلك ما لا ينكره أحد عليه، فإنه أدرج ضمن العوام الأدباء والنحاة

والمحدثين والمفسرين والفقهاء والمتكلمين[1]، وجعل التأويل مقصوراً على «الراسخين في العلم» وهم في نظره الأولياء الغارقون في بحار المعرفة المتجردون عن دنيا الشهوات، وهي عبارة تعد قرينة لصحة دعوى من رأى من الباحثين الغزالي معتقداً خاصاً في الحكمة الإشراقية وفي الفيض وفي نظرية المطاع مغايراً لمعتقده العام الذي أصبح به في نظر جمهور المسلمين حجة الإسلام، ومع ذلك فقد استدرك حين جعل هؤلاء الأولياء من الصوفية - الذين قصر معنى الراسخين في العلم عليهم دون سائر العلماء - على خطر جسيم يهلك من العشرة تسعة إلى أن يسعد واحد بالدر المكنون والسر المخزون.

خلاصة القول إنه يجب على المسلم السكوت، فلا يسأل عن المعنى ولا يخوض فيه ويعلم أن سؤاله فيه بدعة، وأنه يوشك أن يكفر إن خاض فيه، كما يجب عليه الإمساك فلا يتصرف في تلك الألفاظ - الصفات الخبرية - بالتصريف أو بالتأويل، كما يلزمه الكف عن التفكير في الأمور الإلٓهية، وأن يشتغل المسلم بعبادة الله وبالصلاة وقراءة القرآن والذكر، فإن لم يقدر فبعلم آخر من لغة أو خط أو طب(*)، أما التأويل فمقصور على الأولياء فهم وحدهم في نظره أهل المعرفة، أما المتكلمون فإنهم مثار الفتن ومنبع التشويش، مع سلامة العصر الأول من الصحابة عن مثل ذلك إذ أنهم ما سلكوا في المحاجة مسلك المتكلمين في تقسيماتهم وتدقيقاتهم.

وتثير آراء الغزالي تساؤلين:

١ - هل يتسنى بما أراده الغزالي من إخماد روح الفكر استعادة عصر

---

(١) الغزالي: الجام العوام عن علم الكلام (من مجموعة القصور العوالي) ص ٢٥٢.

(*) زل الغزالي حين يرى اشتغال العامي بالمعاصي البدنية أهون وأسلم من الخوض في البحث عن معرفة الله تعالى فذلك في رأيه فسق عاقبته الشرك الجام العوام - ص ٢٦٤ من مجموعة القصور والعوالي.

الإيمان في عهد الصحابة والتابعين؟ وهل إيمان المتأخرين بعد الغزالي قد بلغ إيمان السابقين من السلف الصالح؟ إن إبراهيم كان قد بلغ درجة «الإيمان» حين سأل ربه «رب أرني كيف تحيي الموتى» ولكنه أراد أن يبلغ درجة الاطمئنان «بلى ولكن ليطمئن قلبي» ولا اطمئنان إلا بعد نظر، هكذا طبع الغزالي العصور التالية التي تأثرت به بإيمان يعوزه اطمئنان حين أسكت صوت الفكر وناشد نداء القلب، لقد تمسك بقوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم..﴾ وتناسى أن تكملة الآية ﴿أن السمع والبصر والفؤاد(*) كل أولئك كان عنه مسئولاً﴾ (الإسراء: ٣٦).

٢ ـ هل «الراسخون في العلم» هم الصوفية دون الفقهاء والمفسرين والمتكلمين؟ وإذا كان الشر قد ثار منذ فشت صناعة الكلام، ألا يفتح هذا الاستثناء للصوفية أن يكون لهم وحدهم التأويل السبيل إلى الشطحات والدعاوى ونظريات التصوف الفلسفي كالفيض والإشراق وأصولها الأجنبية واضحة وشرورها على العقيدة ليست بأهون من شرور المتكلمين؟.

على أية حال لقد مهد الغزالي بهذا الأسلوب من طلب التصديق والتسليم والكف عن السؤال لعقيدة أهل السلف كما يراها هو كي تسكن القلوب وتستقر فيها دون تشويش. ولكن ما هي هذه العقيدة؟

(ب) الجانب الإيجابي:

يعرض الغزالي هذه العقيدة في كثير من كتبه وبخاصة «إحياء علوم الدين» «والأربعين في أصول الدين» بأسلوب يناشد القلوب ولا يخاطب العقول إذ يقول:

(*) يشير لفظ الفؤاد إلى العقل والقلب هكذا استخدم اللفظ في القرآن، ومن الغريب أن تتمسك الفرق بجزء من الآية دون الجزء الآخر، وتمسك المعتزلة بقوله تعالى «ليس كمثله شيء» ولا يشيرون إلى التكملة في إثباتهم التنزيه، وهو السميع البصير، واستند الأشعري في الكسب إلى قول الله، والله خلقكم وما تعملون دون أول الآية «أتعبدون ما تنحتون» وكذلك الغزالي في طلبه التصديق دون تفكير يستند إلى قول الله: «ولا تقف ما ليس لك به =

١ ـ ذات الله: واحد لا شريك له، فرد لا مثيل له، صمد لا ضد له، متوحد لا ند له، قديم لا أول له، أبدي لا نهاية له، لم يزل ولا يزال موصوفاً بنعوت الجلال، هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم.

ليس بجسم مصور ولا جوهر محدود مقدر، لا يماثل الأجسام لا في التقدير ولا في قبول الانقسام، لا يحده المقدار ولا تحويه الأقطار ولا تحيط به الجهات، مستو على العرش على الوجه الذي قاله، وبالمعنى الذي أراده استواء منزهاً عن المماسة والاستقرار والتمكن والتحول والانتقال، لا يحمله العرش بل العرش وحملته محمولون بلطف قدرته، وهو فوق العرش وفوق كل شيء تزيده قرباً إلى العرش والسماء بل هو رفيع الدرجات على العرش كما أنه رفيع الدرجات على الثرى، وهو مع ذلك قريب من كل موجود، وهو أقرب إلى العبيد من حبل الوريد، وهو على كل شيء شهيد، إذ لا يماثل قربه قرب الأجسام كما لا تماثل ذاته ذات الأجسام، لا يحل في شيء ولا يحل فيه شيء، تعالى عن أن يحويه مكان كما تقدس عن أن يحده زمان بل كان قبل أن خلق الزمان والمكان، وهو الآن على ما عليه كان، مباين بصفاته عن خلقه.

٢ ـ إمكان رؤية الله يوم القيامة: أنه في ذاته معلوم الوجود بالعقول مرئي الذات بالأبصار نعمة منه ولطفاً بالأبرار في دار القرار، وإتماماً للنعيم بالنظر إلى وجهه الكريم.

٣ ـ قدرة الله: حي قادر جبار قاهر، لا يعتريه قصور ولا عجز، ولا تأخذه سنة ولا نوم، ذو الملك والملكوت والعزة والجبروت، له الخلق والأمر، والسموات مطويات بيمينه، والخلائق مقهورون في قبضته، منفرد بالخلق والاختراع، متوحد بالإيجاد والإبداع، خلق الخلق وأعمالهم(*) وقدر أرزاقهم

= علم» دون إشارة إلى التكملة أن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً.

(*) في ذلك خلاف مع المعتزلة.

وآجالهم، لا يشذ عن قبضته مقدور، ولا يعزب عن قدرته تصريف الأمور.

٤ ـ العلم الإلهي: عالم بجميع المعلومات محيط بما يجري في تخوم الأرضين إلى أعلى السماوات، لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، بل يعلم دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء. ويدرك حركة الذر في الهواء، ويعلم السر وأخفى، ويطلع على هواجس الضمائر وحركات الخواطر وخفيات السرائر بعلم قديم أزلي لم يزل موصوفاً به في أزل الأزال لا بعلم متجدد حاصل في ذاته بالتحول والانتقال(*).

٥ ـ إرادة الله: مريد للكائنات، مدبر للحادثات، فلا يجري في الملك والملكوت قليل ولا كثير ولا صغير ولا كبير، خير أو شر، نفع أو ضر، إيمان أو كفر، عرفان أو نكر، فوز أو خسر، طاعة أو عصيان إلا بقضائه وقدره وحكمه ومشيئته، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، لا يخرج عن مشيئته لفتة ناظر ولا فلتة خاطر، بل هو المبدىء المعيد، الفعال لما يريد، لا راد لحكمه، ولا معقب لقضائه، ولامهرب لعبد عن معصيته إلا بتوفيقه ورحمته، ولا قوة على طاعته إلا بمعرفته وإرادته(**) لم يزل مريداً لوجود الأشياء في أوقاتها التي قدرها فوجدت في أوقاتها كما أراده في أزله من غير تقدم ولا تأخر بل على وفق علمه وإرادته من غير تبدل ولا تغير، دبر الأمور بلا ترتيب أفكار وتربص زمان فلذلك لا يشغله شأن عن شأن.

(*) رداً على فلاسفة الإسلام الذين استبعدوا علم الله بالجزئيات لاقتضائه في نظرهم تغير العلم بتغير المعلومات الجزئية المتغيرة.

(**) ويسكت الغزالي ألسنة القائلين بحرية إرادة الإنسان يكمل العبارة بقوله: لو اجتمع الأنس والجن والملائكة والشياطين على أن يحركوا في العالم ذرة أو يسكنوها دون إرادته ومشيئته لعجزوا عن ذلك (هل يستطع أحد بعد ذلك أن يماري؟).

٦ ـ سميع بصير: يسمع ويرى، لا يعزب عن سمعه مسموع وإن خفى، ولا يغيب عن رؤيته مرئي وإن دق، يرى من غير حدقة ولا أجفان(*) ويسمع من غير أصمخة ولا آذان، كما يعلم من غيرقلب، ويبطش بغير جارحة.

٧ ـ متكلم وكلام الله قديم: متكلم آمر ناه واعد متوعد بكلام أزلي قديم، قائم بذاته لا يشبه كلامه كلام الخلق، والقرآن قديم قائم بذات الله لا يقبل الانفصال والافتراق بالانتقال إلى القلوب والأوراق، وأن موسى عليه السلام سمع كلام الله بلا صوت ولا حرف، كما يرى الأبرار ذات الله سبحانه في الآخرة من غير جوهر ولا شكل ولا لون ولا عرض.

وإذا كانت له هذه الصفات كان ـ عز وجل ـ حياً عالماً قادراً مريداً سميعاً بصيراً متكلماً بالحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام.

٨ ـ العدل الإلهي: حكيم في أفعاله، لا يقاس عدله بعدل العباد، إذ العبد يتصور منه الظلم بتصرفه في ملك غيره، ولا يتصور الظلم من الله تعالى، فإنه لا يصادف لغيره ملكاً حتى يكون تصرفه فيه ظلماً، فكل ما سواه حادث اخترعه بقدرته بعد العدم اختراعاً وأنشأه إنشاء بعد أن لم يكن شيئاً، أحدث الخلق إظهاراً لقدرته وتحقيقاً لما سبق من إرادته... متفضل بالخلق والاختراع والتكليف لا عن وجوب، ومتطول بالإنعام والإصلاح لا عن لزوم، فله الفضل والإحسان والنعمة والامتنان، إذ كان قادراً على أن يصب على عباده أنواع العذاب ويبتليهم بضروب الآلام والأوصاب، ولو فعل ذلك لكان منه عدلاً ولم يكن منه قبيحاً ولا ظلماً، وأنه عز وجل يثيب عباده المؤمنين على الطاعات بحكم الكرم والوعد لا بحكم الاستحقاق واللزوم له، إذ لا يجب عليه لأحد فعل ولا يتصور منه ظلم ولا يجب لأحد عليه حق،

(*) أثبت الرؤية والسمع في غير تأويل رداً على المعتزلة ونفى العضو أو الجارحة رداً على المجسمة والشبهة.

وإن حقه في الطاعات واجب على الخلق بإيجابه على ألسنة أنبيائهم لا بمجرد العقل(*).

٩ ـ النبوة: بعث الرسل وأظهر صدقهم بالمعجزات الظاهرة فبلغوا أمره ونهيه ووعده ووعيده فوجب على الخلق تصديقهم فيما جاءوا به، ولقد بعث محمداً (ﷺ) برسالته إلى كافة الناس فنسخ بشريعته الشرائع إلا ما قرره منها. . وألزم الخلق تصديقه في جميع ما أخبر عنه من أمور الدنيا والآخرة، وأنه لا يتقبل إيمان عبد حتى يؤمن بما أخبر به بعد الموت.

١٠ ـ بعد الموت والدار الآخرة: وأوله سؤال منكر ونكير، يسألانه عن التوحيد والرسالة ويقولان له من ربك وما دينك ومن نبيك. . وأن يؤمن بعذاب القبر وأنه حق وحكمه عدل على الجسم والروح على من يشاء.

وأن يؤمن بالميزان ذي الكفتين واللسان. . توزن فيه الأعمال بقدرة الله تعالى والصنج يومئذ مثاقيل الذر والخردل تحقيقاً لتمام العدل، وتوضع صحائف الحسنات في صورة حسنة في كفة النور فيثقل بها الميزان على قدر درجاتها عند الله بفضل الله، وتطرح صحائف السيئات في صورة قبيحة في كفة الظلمة فيخف بها الميزان بعدل الله، وتطرح صحائف السيئات في صورة قبيحة في كفة الظلمة فيخف بها الميزان بعدل الله، وأن يؤمن بأن الصراط حق ـ وهو جسر ممدود على متن جهنم أحد من السيف وأدق من الشعرة ـ تزل عليه أقدام الكافرين بحكم الله سبحانه فيهوى بهم إلى النار، وتثبت عليه أقدام المؤمنين بفضل الله فيساقون إلى دار القرار، وأن يؤمن بالحوض المورود ـ حوض محمدﷺ ـ يشرب منه المؤمنون قبل دخول الجنة وبعد جواز الصراط، من شرب منه شربة لم يظمأ بعدها أبداً. فيه ميزابان يصبان فيه من الكوثر.

وأن يؤمن بالحساب وتفاوت الناس فيه. . وأن يؤمن بإخراج الموحدين

(*) رداً على المعتزلة.

من النار حتى لا يبقى في جهنم موحد بفضل الله، وأن يؤمن بشفاعة الأنبياء ثم العلماء ثم الشهداء ثم سائر المؤمنين.. حتى يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان.

١١ ـ الصحابة: وأن يعتقد فضل الصحابة وأن ترتيب الخلفاء الراشدين في الفضل كترتيبهم في الخلافة، وأن يحسن الظن بجميع الصحابة ويثني عليهم، فكل ذلك مما وردت به الأخبار وشهدت به الآثار.

فمن اعتقد جميع ذلك موقناً به كان من أهل الحق وعصابة السنة وفارق رهط الضلال وحزب البدعة[١].

هذه مجمل عقائد الخلف من أهل السنة كما حددها الغزالي، وما تزال راسخة في القلوب على مدى القرون إلى يوم الناس هذا، أما كيف رسخت واستقرت به بلا خلاف ولا اختلاف، فذلك لأن التقليد قد احتل مكان النظر، والمتابعة قد أخذت مكان الفكر، ومع أن الأشاعرة من قبل كانوا ينقدون الإيمان تقليداً، فالأمر منذ الغزالي قد اختلف إذ ينبغي أن ينشأ الصبي على هذه العقيدة حفظاً من غير برهان، فمن فضل الله على قلب المسلم أن شرح صدره للإيمان من غير حاجة إلى حجة أو برهان، وكيف ينكر ذلك وجميع عقائد العوام مباديها التلقين المجرد والتقليد المحض، وهو وإن لم يخل من ضعف فسبيل تقويته لا بالجدل والكلام وإنما الاشتغال بتلاوة القرآن وتفسيره وقراءة الحديث والاشتغال بالعبادات ومجالسة الصالحين[٢].

هكذا أصبح الفكر الإسلامي عند الغزالي وبالغزالي عند منحنى خطير، ولى عصر الأصالة وبدأ عصر التقليد، قل النقاد وكثر الحفاظ، أنزل شعار

---

(١) الغزالي: احياء علوم الدين جـ ١ ص ٧٩ ـ ٨٢ (قواعد العقائد).

(٢) المرجع السابق: ص ٨١ ويتابع الغزالي الكلام بالإجهاز على علم الكلام.

استدراك: قامت فلسفة ابن رشد بعده في المغرب (الأندلس). وأصبحت الفلسفة في الشرق ذات طابع أفلاطوني، وأثر الغزالي في التحول عن الفلسفة المشائية لا ينكر.

المفكرين «لا يقين إن لم يسبقه شك» لترتفع راية المقلدين: الحفظ والتلقين بلا حجة ولا برهان، ولا ضير على الغزالي إذ مثل عصره وما تلاه من عصور، كانت حضارة الإسلام قد بلغت قبله التمام وليس بعد ذلك إلا النقصان.

ثانياً: موقفه من الفلسفة:

كان الغزالي متشدداً إذ أنه حكم على الفلاسفة بالإلحاد على تفاوت في البعد عن الحق أو القرب منه. ولقد قسمهم الغزالي إلى ثلاثة أقسام.

أولاً: دهريون جحدوا الصانع وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً بنفسه وهؤلاء زنادقة.

ثانياً: طبيعيون بحثوا عن عالم الطبيعة وعجائب الحيوان والنبات فرأوا فيها عجائب صنع الله فاعترفوا بخالق حكيم ولكنهم قاسوا بنية الإنسان على الحيوان، فذهبوا إلى أنه حين يموت لا يعود فجحدوا الآخرة وأنكروا الحشر والنشر والقيامة والحساب، فلم يبق عندهم للطاعة ثواب ولا للمعصية عقاب، وهؤلاء أيضاً زنادقة.

ثالثاً: إلهيون كشفوا عن تهافت أقوال السابقين ولكن بقيت في أفكارهم رواسب من البدع توجب تكفيرهم، ومع ذلك يعترف الغزالي أن في أقوالهم ما لا يجب إنكاره أصلاً كالرياضيات والمنطقيات التي لا تتعلق بالدين أصلاً، أما الإلهيات فهي أكثر أغاليطهم، وقد انتقدهم الغزالي في عشرين مسألة بدعهم في سبع عشرة مسألة كقولهم بأن السماء والكواكب نفوس حية عاقلة تتحكم في العالم السفلي واعتقادهم بأن صلة الله بالعالم أو بالأحرى بعقول الأفلاك صلة فيض أو صدور، ثم كفرهم في ثلاث مسائل هي: قدم العالم وقولهم بأن الله يعلم الكليات دون الجزئيات وأن الحشر يوم القيامة للأرواح دون الأجساد.

ويعتبر ما قدمه الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة» من أعظم أعماله وأبقاها أثراً لأنه شل أثر الفلسفة وأبطل تأثيرها في الفكر الإسلامي بعد أن

بينَ تعارضها الصريح مع العقيدة فضلاً عن سقوط دعوى الفلاسفة بالتوفيق بين الدين والفلسفة، ونعني بذلك فلسفة الفارابي وابن سينا بصدد ما أنكره عليهم الغزالي لا سيما المسائل الثلاث التي كفرهم فيها.

أما مسألة قدم العالم فقد استند الفلاسفة في دعواهم إلى مبادىء ثلاثة:

١ ـ فكرة الترجيح: إنه إذا كان العالم حادثاً فلماذا وجد في وقت دون وقت؟ ولماذا اقتضت الإرادة الإلٓهية ترجيح ذلك الوقت، إنه إذا كانت أحوال الله متشابهة فإما أن لا يوجد عنه شيء على الإطلاق وهذا محال لأن العالم موجود بالفعل، وإما أن يوجد على الدوام وهو المقصود بالقول بقدم العالم، ومن ناحية أخرى إن القول بحدوث العالم يعني افتقار الله إلى شيء لم يكن له كالقدرة أو الآلة أو الغرض أو الطبع، ولما كان كل ذلك محالاً كان القول بحدوث العالم محالاً.

٢ ـ استبعاد حدوث حادث عن قديم: لأن الحادث متناه من ناحية الزمان والقديم لا متناه فكيف يتصل طرف المتناهي (أي العالم إن كان حادثاً) باللامتناهي (أي الله).

٣ ـ كل حادث فهو من مادة تسبقه منها يكون هذا الحادث، وليست المادة حادثة لأن الحادث هو الصور والأعراض والكيفيات دون المواد، فالمادة إذن قديمة.

ويرد الغزالي على حجتهم الأولى بقوله ما الذي يمنع من الاعتقاد أن العالم قد حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها، وأن يبتدىء الوجود من حيث ابتدأ، إن وجود العالم قبل أن يوجد مراداً لله ومن ثم لم يحدث، ثم أصبح مراداً لإرادة الله القديمة في الوقت الذي حدث فيه، إذا كان العالم يسبقه عدم فلا يدل ذلك على عجز عن الإحداث ولا عن استحالة الحدوث، لأن ذلك يؤدي إلى أن ينقلب القديم من العجز إلى القدرة والعالم من الاستحالة إلى الإمكان،

ولا يدل على أنه لم يكن قبله غرض ولا فقد آلة ثم وجدها بل أقرب إلى منطق العقول من ذلك كله أن يقال لم يرد وجوده قبل ذلك، فلما صار العالم يقال إن الله مريد لوجوده بعد أن لـم يكن مريداً، فترجيح الفعل إنما يرجع إلى إرادته فحسب دون أن يقتضي ذلك تجدد الحوادث في ذات الله لأن تقدير حدوث تغيير في القديم محال، فلا تجدد لإرادة الله ولا تغير في ذاته حال وجود العالم بعد عدمه، فإن قيل كيف يتغير المراد من العدم إلى الوجود دون تغير الإرادة؟ يقال لهم إنكم تقيسون إرادة الله القديمة على قصد الإنسان الحادث، فإن قيل لا يمكن تصور إلا هذا القياس، يقال لهم ولكنكم تجعلون الله عالماً بالكليات مع تكثرها دون تكثر أو تعدد في ذاته، إذ لا يتعدد علم الله بتعدد المعلوم، فكما يتعلق علم الله القديم بالمعلوم الحادث دون تكثر في العلم، كذلك تتعلق الإرادة القديمة بالمراد المحدث وهو العالم دون تغير في إرادته، كان الله قادراً على خلق العالم قبل أن يوجد دون أن يقتضي ذلك تخصيصاً أو ترجيحاً، إنما وجد العالم حيث وجد على الوصف الذي وجد بالإرادة القديمة[1].

ويذكر الغزالي مثالاً لبيان فكرة الترجيح تستند إلى تشبيه الفلاسفة فعل الله بفعل الإنسان بقوله: لو كان بين يدي عطشان قدحان من الماء متساويان من كل وجه بالإضافة إلى غرضه لم يمكن أن يأخذ أحدهما، وإنما يختار ما هو أحسن وأخف وأقرب إلى يمينه أو سبب آخر خفي أو جلي، إنكم تتصورون الفعل الإلهي على هذا النحو، ولكن كل ما ذكرتموه من المخصصات أو المرجحات من الحسن أو القرب أو تيسير الأخذ كل هذا ينتفي تصور مثله من جانب الله.

وهل إذا انتفت جميع هذه البواعث من جانب العطشان في هذا المثال هل هذا يعني أنه لن يتناول أحد القدحين لمجرد الإرادة؟ إنه حتى في إرادة الإنسان يمكن أن يتم الاختيار في حال التساوي دون ترجيح.

(١) الغزالي: تهافت الفلاسفة ص ٦ ـ ٨ (طبعة الحلبي).

أما بالنسبة للحجة الثانية فيتساءل الغزالي لماذا تستبعدون حدوث حادث عن قديم؟ إنه إذا كان العالم قديماً كانت الحركة الدورية للكواكب قديمة فإن كانت كذلك فكيف أصبحت هذه مستنداً لحوادث متجددة ولأشياء تحدث اليوم وغداً؟ ليس هناك ما يمنع أن تتصل إرادة الله القديمة بمراد محدث، أما إنكاركم تقدم الله على العالم بالزمان لأنه لا معنى للزمان قبل حركة الأفلاك، فإن قولنا إن الله متقدم على العالم بالزمان بمعنى أن الله كان ولا عالم معه ثم كان ومعه عالم، فمعنى التقدم الانفراد بالوجود، تصوروا فناء العالم ـ وأنتم لا تستبعدون قدرة الله على ذلك ـ وتصوروا إيجاده ثانياً، ألا يقال كان الله ولا عالم معه ثم صار ومعه عالم؟ إن هذا هو مقصود قولنا بتقدم الله على العالم بالزمان أي وجود ذات الباري وعدم ذات العالم.

أما الحجة الثالثة وهي أن العالم ممكن الوجود بذاته ولا قوام له بذاته ولا بد له من محل يضاف إليه ولا محل له إلا المادة، فإن الإمكان هنا هو إمكان عقلي محض لأنكم تعرفون الإمكان بأنه كل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع تقديره فإن امتنع سمي مستحيلاً، هذه كلها موضوعات عقلية بحتة لا تحتاج إلى موجود عيني حتى تكون وصفاً له، إنه لا وجود لهذه المعلومات في الأعيان مع أن الفلاسفة ـ ويعني بهم الغزالي فلاسفة الإسلام قبله كالفارابي وابن سينا ـ يقررون أن الكليات موجودة في الأذهان لا في الأعيان وأن الموجود في الأعيان جزئيات شخصية محسوسة غير معقولة، فالانتقال من المعقول المجرد إلى الموجود الواقعي المشخص هو انتقال غير مشروع، كما أن القول بقدم الهيولي باطل[1].

أما المسألة الثانية فهي علم الله بالكليات دون الجزئيات، إذ ذهب ابن سينا إلى أن الله يعلم الأشياء بعلم كلي لا يدخل تحت الزمان حتى لا يختلف علمه بالنسبة للماضي والحاضر والمستقبل، إنه يعلم الجزئيات بعلم كلي،

(١) المرجع السابق ص ١١.

وحجته في ذلك أن العلم يتبع المعلوم، فإذا تغير المعلوم تغير العلم وإذا تغير العلم فقد تغير العالم، ولما كانت الجزئيات متغيرة كان العلم بها متغيراً، والتغير على الله محال، ويوضح الغزالي رأي الفلاسفة بمثال كسوف الشمس، فالشمس تكسف بعد أن لم تكن منكسفة ثم تنجلي، فهذه أحوال ثلاثة: حال الكسوف كان الكسوف موجوداً ثم أصبح معدوماً فهو لم يكن ثم هو كائن ثم لا يكون، أحوال ثلاث متعددة مختلفة تعاقبت على المحل أي الشمس، ولكن علم الله لا تختلف حاله في هذه الأحوال الثلاث، إنه يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه وهو علم يتصف به الله في الأزل والأبد لا يختلف ولا يتغير، كان يعلم أن الشمس موجودة وأن القمر موجود وأنهما يتحركان حركة دورية، فعلمه بالكسوف قبل وقوعه وحال وقوعه وبعده على وتيرة واحدة لا يختلف، ومن ثم لا يوجب اختلافاً أو تغييراً في ذات الله، إنه يعلم جميع الحوادث المتغيرة بعلم كلي وذلك بأن يعلم أسبابها وأسباب تلك الأسباب[1].

كذلك مذهب الفلاسفة فيما يتعلق بالمادة والمكان وأشخاص الناس والحيوانات، أنهم يقولون لا يعلم عوارض زيد وعمرو وخالد، وإنما يعلم الإنسان المطلق بعلم كلي ويعلم عوارضه وخواصه كان يكون بدنه مكوناً من أعضاء وأنه مكون من جسم ونفس، أما شخص زيد وما يتميز به عن عمرو، فذلك مرجعه إلى الحس لا إلى العقل، والمعرفة الحسية تستحيل في حقه.

إنه يلزم عن ذلك كما يرى الغزالي إبطال الشرائع بالكلية، لأن مضمون هذا القول أنه إذا كان الله لا يعلم ما يفترق به زيد عن عمرو لكان زيد حين يطيع الله أو يعصيه لم يكن الله به عالماً ولا بما تتجدد من أحواله، لأن زيداً شخص جزئي وأحواله حادثة متغيرة ومن ثم لا يعرف عن أفراد الناس شيئاً بل ويلزم عن ذلك أنه لا يعرف كل نبي على حدة، لأن هذه المعرفة مرجعها الحس وأنه يعلم فقط أن هناك أنبياء على وجه كلي[2].

---

(١) المرجع السابق ص ٥٣.

(٢) المرجع السابق ص ٥٥.

ولا ينكر الغزالي على الفلاسفة أن علم الله واحد لا يتغير في الأزل عنه في الحال أو المستقبل، فإن نفى التغير عن علم الله متفق عليه، ولكن التغير إنما يكون إذا كان قد علم شيئاً لم يكن من قبل يعلمه، ولكن التغير في الحوادث العارضة لا يقتضي تغيراً في علم الله، ويذكر الغزالي لذلك مثالين:

الأول: لنفرض أن شخصاً ما كان على يمينك ثم أصبح عن شمالك، إنه لم يحدث تغير في ذات الشخص الذي انتقل حتى يقال إن المعلوم قد تغير تغيراً يقتضي تغير العلم ثم العالم به. وإنما هذه إضافات وعوارض محضة. وحتى إذا كان هناك تغير في الشخص المنتقل فإن هذا التغير فيه هو دونك، كذلك العلم بكسوف الشمس ثم انجلائها إنما هي إضافات محضة لا توجب تبدلاً في ذات العالم.

الثاني: إذا علمت أن زيداً سيحضر غداً فلا تغير في ذاتك بالنسبة لعلمك في الحاضر وبعد حضوره. فعلم الله السابق بوقوع الأشياء لا يلزم تغير عنه في ذاته إذا تغيرت أحوال الأشياء. إن المعلومات الجزئية المتغيرة يمكن أن تنطوي تحت علم واحد ثابت.

والواقع أن الفلاسفة قد قاسوا علم الله على علم الإنسان. فإذا كان علم الإنسان بما سيقع في المستقبل ظنياً تخمينياً لا يرقى إلى مقام معلوماته عن الماضي من حيث ثبوتها ويقينها، فقد افترضوا التغير في علم الله بالنسبة لأحوال الزمان.

ثم إن الفلاسفة يدعون أن الله لا يعلم الجزئيات لتغيرها فكيف يعلم الكليات وأجناسها وأنواعها مع أن هذه متباعدة متعارضة من حيوانات مختلفة وأنواع النبات والجماد. فهل الاختلاف بينها يوجب الاختلاف في علمه، بل إن الاختلاف والتباعد بين الأجناس والأنواع أشد من الاختلاف الذي يقع للشيء الواحد في أحوال الزمان المختلفة.

وإذا كان مستدلكم في قولكم بعدم علم الله بالجزئيات استحالة أن

يصدر من القديم حادث، لأن القديم لا يتناهى في الزمان والحادث متناهي، فكيف يتصل علم الله القديم بمعلومات حادثة؟ لقد سبق أن أبطلنا هذا القول بصدد قدم العالم. فضلاً عن أنكم تدعون أن دورة الفلك قديمة وعنها كان الزمان فالزمان قديم، فكيف أدت دورة الفلك القديمة إلى طلوع الشمس اليوم وهذا حادث؟ أنكم تعترفون بصدور حادث عن قديم. واتصال متناه بلا متناه. ومن ثم يلزمكم الاعتراف بإمكان علم الله القديم بالمعلوم الحادث وبعلم الله الجزئيات دون أن يقتضي هذا أي تغير في علمه أو ذاته[1]: «لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض»[2] «وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين»[3].

والمسألة الثالثة تتصل بإنكارهم بعث الأجساد فقد ذهبوا إلى إنكار ما هو حسي يوم القيامة من الأبدان إلى وجود الجنة والنار المحسوستين ويستندون في إنكارهم بعث الأجساد إلى ما يأتي:

١ ـ إن اللذات العقلية أسمى وأشرف من اللذات الجسمانية.

٢ ـ إن البدن في هذه الحياة سجن النفس وعائق لها عن إدراكها حقائق الأشياء أو التذاذها بالنظر العقلي الخالص، فلا تكون اللذة خالصة إلا بالخلاص من البدن.

٣ ـ إنه إذا كان حال الملائكة أشرف من حال الحيوانات، فإن لذة الملائكة بما اختصت به من الاطلاع على حقائق الأشياء وقربها من رب العالمين راجعة إلى تجردها عن الأبدان.

٤ ـ إنه إذا وردت في الشرع صور حسية عن الجنة اوالنار، فالقصد ضرب الأمثال لقصور أفهام العوام عن إدراك اللذات العقلية، تماماً كما

(١) الغزالي: تهافت الفلاسفة ص ٥٦.
(٢) سورة سبا آية ٢
(٣) سورة الأنعام آية ٥٩.

وردت في القرآن آيات تفيد التشبيه وذلك لقصور أفهام الخلق عن فهم صفات لله وإن هذه الآيات تقتضي التأويل.

ولا ينكر الغزالي أن في الآخرة أنواعاً من اللذات أعظم من المحسوسات ولا ينكر بقاء النفس عند مفارقة البدن، ولكن ما المانع من تحقق الجمع بين السعادتين أو الشقاوتين الروحانية والجسمانية؟ إنه إذا كان الله قد وعد المتقين الجنة ونعيمها، وأشار القرآن إلى أمور حسّية شريفة فإن هذا لا يدل على نفي غيرها بل الجمع بين الأمرين أكمل.

وليست الصور الحسية في وصف الجنة أو النار مماثلة لآيات التشبيه في القرآن حيث لزوم التأويل، ذلك أن العقل قد دل على استحالة الوجه واليدين والمكان والجهة، كما أن تعبيرات التشبيه تجري على عادة العرب ولغتهم ومن ثم يجب تأويل آيات التشبيه، ولكن ليس هناك من دليل عقلي على استحالة الجنة والنار المحسوستين[1].

ويستند الفلاسفة في إنكارهم ضرورة بقاء بعث الأجساد إلى أساسين:

١ ـ نفس ما استندوا إليه في قولهم بقدم العالم أي تصورهم أن التجدد أو الحدوث يقتضي تغيراً في الإرادة الإلهية، فإن كان الفعل الإلهي يسير على مجرى واحدة فإن المعدوم وهو البدن بعد الموت لا يعقل عوده وبعثه، إنه قد انحل فأصبح تراباً وأكلته الديدان، فاستئناف خلق البدن هو إيجاد لمثل ما كان لا لذات ما كان. ومن ثم كان القول ببعث الأبدان كالقول بالتناسخ أي أن تحل نفس الإنسان في بدن غير البدن الذي مات وفني.

٢ ـ استنادهم إلى فكرة الضرورة في العلية أو التلازم الضروري بين العلة والمعلول، فلا يكون البدن إلا من عظام ولحم ودم وعرق وهذه موادها الغذاء على لحم الحيوان ونبات الأرض ثم أن يترقى البدن في أطوار من النطفة إلى العلقة حتى يكون جنيناً ثم مولوداً فطفلاً فشاباً فهرماً، فلا بد من

---

(١) الغزالي: تهافت الفلاسفة ص ٨١.

الترقي في هذه الأطوار كلها ولا بد أن تتالى بعضها في أثر بعض حتى يصير الإنسان، فهل سيحدث هذا كله يوم القيامة؟.

ينتقد الغزالي هذين الأساسين في استدلالهم على إنكار بعث الأجساد، أما قولكم أن ما عدم لا يعقل عوده واستنادكم في ذلك إلى المشاهد في هذا العالم، فإنه يلزم عنه إنكار الآخرة أصلاً واستمرار هذه الحياة أبداً دون تغير، وقد لزم هذا عن قولكم بقدم العالم وتصوركم الاتساق والاطراد أن تسير الأشياء على وتيرة واحدة، إنه إذا كان العالم ممكن الوجود فإن الإمكان على أقسام ثلاثة من ناحية الزمان: قسم قبل خلق العالم حيث كان الله ولا شيء معه، وقسم بعد خلقه على نحو ما هو عليه، وقسم به عود الأجسام وهو البعث، إن قوله تعالى: «ولن تجد لسنة الله تبديلاً» إنما يعني أن الإرادة الإلهية قديمة لا تتجدد بتجدد مراداته ولا يعني أن ما يعدم لا يكون.

ثم إنكم تقولون إن الإنسان إنما يكون بالنفس وهذا يعني أن الإنسان نفسه قد بعث ولا يهم رده لأي بدن، ولا عبرة بالقول أن هذا تناسخ، لأننا ننكر التناسخ في هذا العالم، أما بعث الأبدان فلا ننكره سمي تناسخاً أو لم يسم.

ولا نوافق الغزالي على تسليمه بالتناسخ يوم القيامة، وكان أولى به أن يرجع الأمر إلى قدرة الله المطلقة والفلاسفة لا تنكرها، ومن ثم إمكان بعث ذات ما كان لا مثل ما كان ﴿أيحسب الإنسان ألن نجمع عظامه بلى قادرين على أن نسوي بنانه بنانه»[1].

ومن ناحية أخرى إذا كانت المادة لا تفنى وفقاً لمنطق العالم الحديث، فإن بعث الأجساد يصبح مجرد تركيب لما تحلل وليس خلقاً آخر لشيء جديد ومن ثم فإنه بعث لذات ما كان لا مثل ما كان.

وينتقد الغزالي الأساس الثاني لدعواهم، من حيث تصورهم البدن متغذياً ومتطوراً من النطفة إلى الجنين ومن الصغر إلى الكبر وحتمية ذلك، أن

---

(١) سورة القيامة آيتي٣، ٤.

هذا ينقضه إنكار الضرورة في العلية ، ويشير الغزالي إلى فكرة العادة التي تهدم الضرورة في التلازم بين العلة والمعلول، فليس من الضروري أن يترقى الإنسان في هذه الأطوار لوجوده، وإنما يمكن أن يحدثه الله من غير واسطة ولا سبب ولو تصورنا إنساناً تام الخلقة قائماً فإنه سينكر علينا أن لا بد أن يتطور الإنسان من نطفة متشابهة الأجزاء إلى أن يصبح مركباً من أعضاء مختلفة ومن لحم ودم وعصب وعرق وشحم مع أن هذا هو المشاهد في الحياة، فكيف تنكرون على من قدر على ذلك أن يقدر على بعث الأجساد دفعة واحدة دون أطوار أو أسباب[1]؟

تعقيب:

هذا أعظم ما كتب الغزالي في الجانب السلبي أعني في هدم المذاهب التي رأى فيها خطورة على العقيدة، أنه لكي يبيّن فساد قول الفلاسفة تعمق في الفلسفة حتى أصبح كأكبر رجالها ثم زاد عليهم باطلاعه على علوم أخرى. لقد طالع الفلسفة وتأمل نظرياتها وتفقد أغوارها حتى جاءت انتقاداته لها ـ أو بالأحرى لمذهب الفارابي وابن سينا ـ على هذا النحو من القوة والتماسك ، لقد أخذته حمية الدين إذ هو لا ينصر مذهباً على مذهب وإنما يدافع عن العقيدة الإسلامية مما شعر أنه خطر عليها يتهددها[2].

ثالثاً ـ دور التصوف في عقيدة الخلف من أهل السنة:

بحث الغزالي عن حقيقة الدين أبان أزمته الروحية فافتقدها لا في الحقيقة الفلسفية أو الكلامية فحسب بل وفي تصور الفقهاء للدين، حقيقة أنه لم ينتقد الفقه انتقاده للفلسفة أو الكلام، وما كان ينبغي له ذلك، ولكنه مع ذلك قد جعل الفقه علماً لسياسة أحوال الدنيا سواء في العبادات أو المعاملات لا يتجاوزها إلى الآخرة فضلاً عن أن ولاية الفقيه على الجوارح واللسان دون

---

(١) الغزالي تهافت الفلاسفة ص ٨٧.

(٢) لم نتعرض لموقفه من الباطنية مع اعترافنا بأهميته وأنه هاجمها بوصفه ممثلاً لأهل السنة لأنه يقتضي فهماً كاملاً لعقائدها ولذا نرجئه لحين الكلام عن الشيعة الإسماعيلية في جزء آخر.

القلب، ولا تنفع في الآخرة الأقوال بل أنوار القلوب وأسرارها وإخلاصها وليس ذلك من فن الفقه[1].

حقيقة الدين في نظر الغزالي هي الحقيقة الصوفية ليس غير، ولا يكاد يرتضي الغزالي تصوراً آخر للدين يشارك التصوف في ذلك، ومن ثم كانت حملته على الفلاسفة والمتكلمين والباطنية ـ على تفاوت بينهم ـ لا تهدف إلى مجرد تكفيرهم أو الحكم بضلالتهم فحسب وإنما ليؤكد بعد ذلك الجانب الإيجابي: أن تبقى حقيقة الدين خالصة للتصوف، وبصرف النظر عن الجانب الموضوعي فيما ذهب إليه(*) فقد التمس الغزالي في سبيل تأكيد قضيته هذه مسالك ثلاثة:

الأول: منهجي: إن منهج الذوق دون الحواس أو العقل هو وحده المؤدي إلى اليقين:

الثاني: أصولي: حيث ربط بين حقيقة الدين وأصوله وحقيقة التصوف ومضمونه حين وحد بينهما غاية تحت اسم: علم الآخرة.

الثالث: فرعي: حين زاوج بين الفقه والتصوف وجعل منهما علماً واحداً للعبادات والمعاملات.

(أ) منهج الذوق:

منهج الذوق هو وحده المؤدي إلى اليقين والكاشف عن حقيقة الدين. ليس فحسب لأنه قد يكون وراء العقل حاكم آخر يكذب حاكم العقل كما

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين جـ ١ ص ١٨.

(*) لفت الشيخ صادق عرجون في مقالته: مفتاح شخصية الغزالي.. مهرجان الغزالي ص ٨٣١ وما بعدها، لفت الأنظار إلى حقيقة هامة وهي أثر الظروف التي عاشها الغزالي في طفولته في فكره وفي إيثاره التصوف وذلك بتأثير ذلك الصوفي الصادق الذي أخلص في تنشئته بعد أن عهد إليه والده بتربيته. ومع فقر الرجل فقد أخلص في تنفيذ الوصية ابتغاء مرضاة الله إلى أن عجز مادياً فألحقه هو وأخاه المدرسة ويعقب الغزالي: طلبنا العلم لغير الله فأبى أن يكون إلا الله.

يكذب العقل حاكم الحواس ولا لأن العقل يؤدي إلى متاهات استدلالية وتعقيدات جدلية فضلاً عن أن التحكم في الإلٓهيات بالرأي من موازين الشيطان، وإنما لأن الذوق يفوق سائر مسالك المعرفة ـ من حواس أو عقل بخاصتين:

١ ـ إنه نور إلٓهي يقذفه الله في القلوب التي جلت من أصداء آفات النفوس وصفت من كدورات الدنيا فتجلى فيها نور الحق، فالصوفية والأنبياء في نظر الغزالي يستمدون المعرفة أو العلم اللدني من معين واحد، ولا فرق بين الوحي للأنبياء والإلهام الصوفية إلا في الدرجة وليس كذلك أي علم كسبي مستند إلى العقل.

٢ ـ إن الذوق إذ يقتضي التجربة والمعاناة ـ ذق مذاق القوم ثم انظر ماذا ترى. قد أتيناك فاعلين لا قاتلين ولا مفكرين ـ يفوق العقل الذي قد يقف عند حد النظر دون العمل بينما الدين في حقيقته سلوك ومعاملة، ومن ثم كان الذوق فوق العلم، إذ الذوق وجدان والعلم قياس واستدلال[1].

وحقيقة تميز الذوق على العقل من جهة وكون الأول أشد قرباً وأصدق تعبيراً عن حقيقة الدين يؤكدها الغزالي في كثير من كتبه.

(ب) الحقيقة الدينية حقيقة تصوفية:

إنك إن قرأت كتاباً لمتصوف أو لمتكلم أو لفقيه لا يسعك إلا أن تميز ما تقرأه فتصفه ككتاب في التصوف أو الكلام أو الفقه، وهذه اتجاهات أو هي من علوم الدين، ولكنك إن قرأت للغزالي كتاباً من كتبه التي وضعها لجمهور المسلمين وبخاصة «إحياء علوم الدين» لا تستطيع أن تميز بين الدين وبين التصوف فيه، وهذا ما نعنيه حين نقول إن الغزالي قد جعل من الحقيقة الدينية حقيقة تصوفية بكل ما يترتب على ذلك من إيجابيات وسلبيات،

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين جـ ١ ص ١٤٢.

إيجابيات حين أثرى التصور الديني بمضامين روحية وأخلاقية، وسلبيات حين أعرض عن الدنيا وما يتصل بها من علم وعمل جاعلاً من الدين علم طريق الآخرة فقط، ونستطيع أن نلتمس المضامين الأخلاقية والصدق والتواضع والعفو والإحسان والتخلص من آفات الكلام كبذاءة اللسان والاستهزاء وإفشاء السر والوعد الكاذب والغيبة والنميمة فضلاً عن الحقد والحسد والبخل(*)، وربما لا نكاد نجد عند أحد من مفكري الإسلام من مذهب متكامل في الأخلاق الإسلامية ما نجده عند الغزالي، وهي أخلاق قد استقى أغلبها إن لم يكن كلها من التصوف وقد أفاد فيه ممن قبله من صوفية معترفاً بذلك وبخاصة المحاسبي (ت ٢٤٣ هـ) وأبي طالب المكي (ت ٣٨٦).

أما ما أثرى به أصول الدين من مضامين روحية جاعلاً من الحقيقة الدينية حقيقة تصوفية فنكتفي بمثال واحد بارز هو تصوره للتوحيد، فليس هو إسقاط كثرة الآلهة كما يرى العامة ولا هو تنزيه الله عن التشبيه والتجسيم كما يرى المعتزلة وإنما أن يرى الموحد الأمور كلها من الله تعالى رؤية تقطع التفاته إلى الوسائط[١]. أي أن يرى أن لا فاعل في الحقيقة إلا الله[٢] وهذا هو المعنى المقصود من القول لا إله إلا الله وحده لا شريك له ولا حول ولا قوة إلا بالله، فحاصل التوحيد أن يؤمن الموحد بأن لا فاعل إلا الله، وأن كل شيء من خلق ورزق وعطاء ومنع وحياة وموت وغنى وفقر فالمنفرد بإبداعه واختراعه هو الله عز وجل، فإن انكشف لك ذلك لم تنظر إلى غيره، بل كان منه خوفك وإليه رجاؤك وبه ثقتك وعليه اتكالك، فإنه الفاعل على الانفراد، وما سواه مسخر وأن لا استقلال لهم بتحريك ذرة من ملكوت السموات والأرض.

وإذ اقتضى التوحيد وحدانية الفاعل فقد وجب على الموحد التزام حال

(*) وهي تكاد تشغل مجلدين كاملين من المجلدات الأربعة لكتابه: إحياء علوم الدين.

(١) الغزالي: الأحياء جـ ١ ص ٢٣.

(٢) المرجع السابق جـ ٤ ص ٢٤٧.

التوكل الذي لا يضعفه إلا أحد سببين: الاعتقاد في فاعليـة الجمادات، والاعتقاد في حرية الإنسان واختياره، الاعتقادان في نظر الغزالي فاسدان، أما والاعتقاد الأول فيوضح الغزالي فساده بالمثال الآتي: التفات العبد في النجاة إلى الريح(*) يضاهي التفات من أخذ لتحز رقبته فكتب الملك توقيعاً بالعفو منه، فأخذ يشتغل بذكر الحبر والكاغد والقلم الذي كتب به التوقيع ويقول لولا القلم لما تخلصت، فيرى نجاته من القلم لا من محرك القلم وهو غاية الجهل. ومن علم أن القلم لا حكم له في نفسه وإنما هو مسخر في يد الكاتب لم يلتفت إليه ولم يشكـر إلا الكاتب بـل... كل حيـوان وجماد مسخرات في قبضة القدرة كتسخير القلم في يد الكاتب.

وهكذا قد جعل الغزالي من مفهوم التوحيد سلب العلية الفاعلة من الأشياء الطبيعية.

كذلك سلب الفاعلية الحقة من الإنسان، إذ يتساءل مشيراً إلى مثال القلم والكاتب فيقول: إن كنت لا ترى القلم فاعلاً لأنه مسخر فكيف الكاتب؟ ثم يجيب بأن عباد الله المخلصين شاهدوا بنور البصائر كون الكاتب مسخراً مضطراً كما شاهد الضعفاء كون القلم مسخراً وهو في بيان ذلك يعود إلى تحليل مثال القلم في يد الكاتب متدرجاً من العلة الظاهرة إلى العلة الحقة وهو الله، فمن الحبر إلى الكاغد إلى القلم إلى اليد إلى القلب إلى الإرادة إلى العلم إلى هنا ينتهي عالم الشهادة، ولكن العارفين يتجاوزون عالم الملك إلى عالم الملكوت، وعالم الشهادة إلى عالم الغيب حيث اللوح المحفوظ والقلم وما يسطرون، وذلك القلم الذي إذ يسطر في اللوح المحفوظ إنما يخط على الدوام في قلوب البشر من العلوم ما تبعث به الإرادة التي بموجبها تنصرف إلى المقـدرات، فالناس عندما يفعلون شيئاً باختيارهم وإرادتهم فإنما هم منبعثون

(*) التفسير الصوفي للآية: «فلما نجاهم إلى البر إذا هم يشركون» العنكبوت: ٦٥ معنى الشرك في الآية قولهم: لولا استواء الريح لما نجينا.

عن عملهم الذي هو مسطور في اللوح المحفوظ بـالقلم الإلهي[1]، فالله المنفرد بالملك والملكوت، وذلك هو مفهوم التـوحيد لـدى العارفـين. ولو انكشف لك الغطاء لعرفت أنك في عين الاختيار مجبور، وأنك مجبور على الاختيار، وذلك ما طلبه أهل الحق فسموه (كسبا) وهو معنى جامع عند فهمه بين الجبر والاختيار.

ذلك هو مفهوم الكسب كما وقر في الأذهان وذلك تصور مشكلة الجبر والاختيار كما استقر في جمهور الخلف من أهل السنة من المسلمين على مضي القرون بعد أن استنبطه الغزالي واستخرجه من التوحيد، ودور التصوف في ذلك واضح مشهود.

والغزالي لا يقدم للناس المعتقد فحسب، وإنما يعرفهم كذلك بسبل الوصول إلى هذا الاعتقاد بعد أن صرف عنهم سبل التشويش من فلسفة ومن كلام، إذ السبيل إلى علوم الآخرة بالمعاملة والمكاشفة. أما المعاملة فهي العلم النظري لأقوال العارفين وأحوالهم والتعلم العملي باتباع شيخ عارف بآداب الطريق، وثمرة ذلك هو علم المكاشفة ـ غاية العلوم ـ وهو نور يظهر في القلب عند تطهير السر وتزكية النفس فتتضح للمؤمن معرفة حقيقية بـذات الله وبكلماته التامات وصفاته الباقيات وأفعاله وأحكامه في الدنيا والآخرة ومعرفة بالوحي والنبوة، وتنكشف للعارف معاني آيات القرآن ومراد الله منها مما عجز عنه العلماء والمتكلمون[2].

(جـ) بين الفقه والتصوف:

كان بين الفقهاء والصوفية فتور إن لم يكن جفاء، وبلغت ذروة الجفاء إبان الحلاج (ت ٣٠٩ هـ)، حقيقة لقد آثر الصوفيـة القصد والاعتـدال والالتزام بالشريعة بعدها ولكن الفريقين ظلا متباعدين إلى أن جاء الغزالي

---

(١) الغزالي: الأحياء جـ ٤ ص ٢٤٨ ـ ٢٥٢.
(٢) الغزالي: الأحياء جـ ١ ص ١٨ وما بعدها.

فجعل من الفقه (الشريعة) والتصوف (الطريقة) حقيقة واحدة(*) حتى لا تستطيع أن تفرق بين جانب الفقه وبين جانبَ التصوف فيما ذكره عن العبادات في كتابه الأحياء.

فالقصد من الطهارة تطهير السرائر إذ يبعد أن يكون المراد مجرد نظافة الظاهر بالماء من خراب الباطن وبقائه محشواً بالأخباث والأقذار، يقول تعالى: ﴿ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج ولكن يريد ليطهركم﴾ (المائدة: ٦) فالطهارة أربع مراتب:

١ ـ تطهير الظاهر من الأحداث والأخباث.

٢ ـ تطهير الجوارح من الجرائم والآثام.

٣ ـ تطهير القلب من الأخلاق المذمومة والرذائل الممقوتة.

٤ ـ تطهير السر عن كل شيء سوى الله[1].

وفي الصلاة معان باطنة: إنها تقتضي ستر العورة، ولكن عورات الباطن أوجب ولا يسترها عن الله إلا الحياء والخوف، فإذا استقبل المصلي القبلة فقد وجب أن يصرف قلبه عن سائر الأمور إلا الله، والغفلة من مبطلات الصلاة، فالخواطر الواردة تبطلها لأنه يجمعها أصل واحد هو حب الدنيا وذلك رأس كل خطيئة، والنية في بدء الصلاة تعني عزم المصلي على الامتثال لله والكف عن المعاصي، كما أن التكبير يقتضي ألا يكون في قلب المصلي شيء أكبر من الله، فإن من غلب الهوى على أمر الله فقد اتخذ الهوى إلهه.

وللصوم ثلاث درجات: صوم العموم وصوم الخصوص وصوم خصوص الخصوص، أما العموم فهو كف البطن والفرج عن الشهوة، وأما

(*) استدراك: استفاد الغزالي في ذلك كثيراً بالمحاسبي وأبي طالب المكي.

(١) الغزالي: الأحياء جـ ١ ص ١١٦.

صوم الخصوص فهو كف السمع والبصر واللسان واليد والرجل وسائر الجوارح عن الآثام لقول الرسول، خمس يفطرن الصائم: الكذب والغيبة والنميمة واليمين الكاذبة والنظر بشهوة، وأما صوم خصوص الخصوص فهو كف القلب من الهمم الدنيئة والأفكار الدنيوية بل وكفه عما سوى الله بالكلية، ولا ينظر الصائم بفكره فيما سوى الله إلا دنيا تراد للدين[١].

وللزكاة بدورها أحكام باطنة، إذا لا تقبل صدقة من مسمع ولا مراء ولا منان ولا متحدث بصدقة، وعلى المتصدق أن يستصغر العطية لأن من العجب بالنفس أن يستعظمها، ولا يتم معروف إلا بثلاثة أمور: تصغيره وتعجيله وستره[٢].

وللحج معان باطنة، إذ لا وصول إلى الله إلا بالتنزه عن الشهوات، ويلزم الحاج رد المظالم والتوبة الخالصة من كل المعاصي، إذ يمسك المظلوم بتلابيب الحاج ويقول: أتقصد بيت الله في أقصى الأرض وأنت مضيع أمره في منزلك مستهين بأحكامه مهمل لأوامره ونواهيه، فإن لم تفعل لم يكن لك من سفرك إلا التعب والمشقة. وإذا بلغ الحجيج الميقات غسلوا أبدانهم بالماء وغسلوا قلوبهم بالتوبة، وإذا بلغ الحجيج للإحرام نزعوا عن سرائرهم الحقد والغل والحسد، وخلوا عن قلوبهم عقد الهوى ومحبة الدنيا، وإذا قالوا: لبيك لا شريك لك لبيك، فعليهم ألا يجيبوا بعد ذلك دواعي الهوى والشيطان بعد أن أجابوا الحق بالتلبية وأقروا أنه لا شريك له، وليس المقصود بالطواف طواف جسمك بالبيت بل طواف قلبك بذكر رب البيت، فإذا جاءوا إلى الصفا فمن الأدب ألا يعترض قلوبهم ما يكدر صفاهم، فإذا هرولوا بين الصفا والمروة فمن الأدب أن يفروا من متابعة أهوائهم ويسارعوا إلى مغفرة من ربهم، وطلوعهم عرفات رمز لتعرفهم على معروفهم وهو الحق، وفي منى يتأهبون للقاء مناهم، وكسر الحجارة رمز لكسر الإرادات والشهوات، ورمي الحجارة رمز لترك

---

(١) المرجع السابق جـ ١ ص ١٩٢.

(٢) المرجع السابق جـ ١ ص ٢١٠.

ملاحظة الأعمال ومشاهدة النفوس لها والتعلق بالله دون غيره، والازدحام في الحج يذكر الحجيج بالزحام يوم الحشر الأكبر.

ويذكر الغزالي هذه المعاني الباطنة عقب بيان ظاهر كل فريضة حتى يقاسم الظاهر والباطن كل العبادات، فلا تفرقة بين فقه وتصوف.

وتتغلغل المعاني الباطنة في المعاملات والعادات والأسفار كما تغلغلت في العبادات، فقدم بذلك مفهوماً متكاملاً لكون الدين معاملة: بين الإنسان وربه وبين الإنسان ونفسه وبين الإنسان وغيره. وقد استعان في ذلك كله بالتصوف، حتى أصبح الدين تصوفاً أو التصوف ديناً، وأصبح ذلك كله معتقد جمهور الخلف من أهل السنة الذين يمثلون غالبية المسلمين فضلاً عن أنه قد رسم لأصحاب الطرق الصوفية حدود التصوف فتابعه أغلبهم كالجيلاني (ت ٥٦١ هـ) والشاذلي (٦٥٦ هـ) وتلميذه أبو العباس المرسي (٦٨٦ هـ) ومن بعده ابن عطاء الله السكندري (ت ٧٥٩ هـ) حتى أصبح التصوف نظاماً اجتماعياً وخلقياً يتربى في ظله المريدون[١].

موقفه من العلية:

يتابع الغزالي نهج من سبقه من الأشاعرة وبخاصة الباقلاني في إنكار فعل الأجسام بالطبع أو الضرورة بين الأسباب والمسببات، وقد دعم موقفه بالتصوف ما دام الصوفي يرى في مقام التوحيد الأمور كلها من الله تعالى رؤية تقطع التفاته إلى الوسائط، كما يؤمن في مقام التوكل أن لا فاعل إلا الله، بل إنه مما يضعف من توكل الصوفي الاعتقاد في فاعلية الجمادات، وهكذا أصبح موقف الغزالي من العلية تحدده أشعريته وتصوفه معاً بلا فصل، فلا تصبح المعجزات بذلك استثناء لقوانين طبيعية ضرورية، وإنما تدخل الظواهر الطبيعية كما تدخل المعجزات في باب الإمكان من حيث تعلقهما معاً بمشيئة الله وقدرته.

---

(١) د. أبو العلا عفيفي: مقاله بمهرجان الغزالي بدمشق ص ٧٤٧.

إن الاقتران في الوجود بين شيئين لا يقتضي علية بينهما، فلا يستلزم إثبات أحدهما إثبات الآخر ولا نفي أحدهم نفي الآخر، بل إن الله يخلق الأثر حين يلتقي الجسمان وهو قادر على خلق الاحتراق دون إلقاء في النار.

وللمشكلة جانبان أحدهما ميتافيزيقي والآخر فيزيقي، أما الجانب الميتافيزيقي فيتصل بنظرية الفيض التي اعتنقها فلاسفة الإسلام، إذ يصدر العقل الأول عن واجب الوجود ضرورة كما يفيض عقل الفلك الأقصى عن العقل الأول ضرورة وهكذا يتسلسل الصدور بين العقول ضرورة حتى العقل العاشر أو عقل فلك القمر الذي يدير العالم الأرضي، وهكذا كل حادث في عالمنا فله سبب إلى أن يتصل التسلسل بالارتقاء إلى الحركة السماوية التي بعضها سبب البعض[1].

فنقض الغزالي للاقتران الضروري في العلية يفضي إلى عدم ما رتبه الفلاسفة في نظرية الفيض من تداعي الأسباب والمسببات بين تعقل العقل الأول لواجب الوجود حتى حركات عالمنا السفلي.

أما الجانب الفيزيقي وهو الأهم فهو المشاهد في الأجسام الطبيعية من اقتران بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة حتى لا يتسنى إيجاد السبب دون المسبب ولا وجود المسبب دون السبب سواء أكان هذا في الحركة أم في أحوال الموجودات من الكون والفساد والتولد والنشوء والبلى والاستحالات أم يتعلق الأمر بطباع الأجسام الطبيعية أو قوى النفوس الحية نباتية أو حيوية أو ناطقة. ويستند الغزالي في إنكاره فعل الأجسام بطبع فيها ونقد فكرة الضرورة في العلية إلى أدلة منطقية وفلسفية وتجريبية وميتافيزيقية.

الدليل المنطقي:

ويمكن تحليل مفهوم الضرورة تحليلاً لغوياً منطقياً، إن إنكار الضرورة يؤدي إلى الاستحالة أو معارضة قوانين الفكر، وليس الأمر كذلك فيما يتعلق بصلة

---

(١) الغزالي: تهافت الفلاسفة ص ٦١.

الري بالشرب أو الشبع بالأكل أو الاحتراق بالنار أو النور بطلوع الشمس أو الشفاء بشرب الدواء أو غير ذلك من المشاهد بين المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف، فلا استحالة منطقية في افتراض إلقاء شخص في النار ولم يحترق، إذ ليس بين السبب والمسبب ذاتية فليس هذا ذاك ولا ذاك هذا. وليس أحدهم متضمناً في الآخر حتى يكون إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر أو نفي أحدهما لنفي الآخر(*)، وليس المسبب متولداً عن السبب وإلا فكيف تتولد الروح والقوى المدركة والحركة من نطفة الحيوانات على سبيل الطبع فيها، إن هذه الأمور تندرج تحت الممكن لا الواجب، والأمور الممكنة يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع، فإن وقعت واطردت في الوقوع فلا يجوز أن يرسخ في أذهاننا أنها انتقلت من حكم الممكن إلى الواجب أو الضروري.

هكذا رد الغزالي الاقتران بين الأسباب والمسببات إلى جهة الإمكان أو الجواز لا الضرورة أو الوجوب، إذ لا يلزم عن إنكار الضرورة بين الممكنات استحالة منطقية، وقد أصاب في ذلك إذ يوافقه على ذلك المناطقة والتجريبيون المحدثون(**)(١).

الدليل الفلسفي:

رد الفلاسفة القائلون بالطبائع ما في الأجسام من خصائص إلى فيض من واهب الصور، وجعلوا الأجسام مجرد قوابل مهيأة لقبول الصور الفائضة من العقل الفعال، وطردوا ذلك في كل حادث، وبذلك لم يجعلوا النار هي الفاعلة للإحراق على الحقيقة أو الخبز هو الفاعل للشبع وإنما ردوا الأمر إلى العقل الفعال.

لم يجد الغزالي عناء في نقض دعواهم بعد أن أبطل نظرية الفيض، فضلاً عن أن الخلاف بينهم وبين الغزالي قد أصبح اختلافاً بين القول بفيض واهب

(*) أي لا ذاتية بين الشفاء وتعاطي الدواء أو بين الري وشرب الماء.

(**) لا تناقض في إنكار الضرورة بين السبب والمسبب فالعلية ليست من قوانين الفكر الأساسية.

(١) Majid Fakhry. Islamic Occusionalism and its critique by Averroes and Acquinas.

الصور وهو فرض متخيل لا أساس له ـ وبين القول بفاعلية الله.

وقد ذهب بعض الفلاسفة إلى أن بين القوابل تفاوتاً في قبول الصور وهذا يعني إمكان أن تحترق قطنة دون أخرى، وأن يستضيء جسم صقيل بشعاع الشمس دون آخر معتم، وذهبوا إلى أن النار لم تحرق إبراهيم إما بسلب الحرارة من النار أو بقلب بدن إبراهيم إلى شيء لا تؤثر فيه النار.

يوافقهم الغزالي فيما يتضمنه هذا القول من إنكار فاعلية الأجسام بالطبع، ولكنه ينكر عليهم ما يتضمنه من افتراض أن الأجسام تفعل باختيار منها فتارة تحرق النار وتارة لا تحرق، أما القول بالطبع في الأجسام وأن النار هي الفاعلة للاحتراق بطبيعة فيها لا يتسنى معه الكف عما في طبعها فينكره الغزالي لأن النار جماد لا فعل لها إذ لا يكون الفاعل عنده إلا حياً مختاراً[1].

الدليل التجريبي:

يكشف هذا الدليل عن الجانب الإيجابي في التحليل النقدي للعلية، اقتران المسببات بالأسباب وإطراد هذا الاقتران لزم عنه أن رسخت في أذهاننا جريانها على وفق العادة ترسخاً لا انفصال عنه[2]، هذه العادة مكتسبة وليست فطرية في الذهن وهي حصيلة عامل نفسي ذاتي أخطأ الفلاسفة فجعلوه فيزيقياً موضوعياً، ولا ضرورة إلا في ذهن الشاهد، أما المشاهد في التجربة فهو حصول الاحتراق عند ملاقاة النار، والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به. فلا يقال إن الأب فاعل ابنه بإيداع النطفة في الرحم ولا هو فاعل حياته وبصره وسمسه وسائر المعاني التي هي فيه، وإنما يقال إنها موجودة عنده لا موجودة به ـ والموجود عند الشيء لا يدل على أنه موجود به[3]. هذا وقد يقع غير ما هو في الطبيعة، ألا ترى من يطلي نفسه

(١) الغزالي: تهافت الفلاسفة ص ٦٧.
(٢) المرجع السابق نفس الصفحة
(٣) الغزالي: تهافت الفلاسفة ص ٦٨

بالطلق ثم يقعد في تنور موقد فإنه لا يتأثر به ومن لم يشاهد ذلك ينكره[1].

الدليل الميتافيزيقي:

وإذا لم تكن الأجسام فاعلة بالطبع لأنه لا فاعل إلا الحي المختار، وإذا لم يكن الفعل من واهب الصور أو العقل الفاعل فلا يعني هذا أن ليست للأجسام خصائص نوعية، وإنما تفعل الأجسام بإحداث الله تعالى وتسخيره لها، كما أن اقتران الأسباب بالمسببات فيما سبق في تقديره جل شأنه من خلقها على التساوق لا لكونها ضرورية في ذاتها، ففي مقدوره - عز وجل - خلق الشبع دون الأكل أو الري دون الشرب أو إدامة الحياة مع جز الرقبة.

فإن قيل إن هذا يجر إلى نتائج مستحيل وقوعها لأنه إذا أنكر لزوم المسببات عن أسبابها ورد ذلك إلى إرادة مخترعها، وإرادة الله لا تخضع لضرورة فيجوز أن يدع امرؤ في بيته كتاباً حتى إذا عاد انقلب الكتاب إلى غلام عاقل متصرف، أو لو ترك في بيته غلاماً وجده قد انقلب كلباً، أو ترك الرماد فوجده قد انقلب مسكناً أو انقلب الحجر ذهباً والذهب حجراً، وإذا سئل عما في بيته فينبغي أن يقول لا أدري ما في البيت الآن، فالقدر الذي أعلمه أني تركت كتاباً ولعله الآن فرس!! فإن الله تعالى قادر على كل شيء، وليس من ضرورة الفرس أن تخلق من النطفة ولا من ضرورة الشجرة أن تخلق من البذرة بل ليس من الضرورة أن تخلق من شيء.

يرد الغزالي على هذه الافتراضات أو الاعتراضات بقوله ما من شك أن الله لا يفعل ولم يفعل ذلك، ولكن إذا كان ما يجري في سنن الطبيعة قد فعله الله فليس ذلك بواجب بل هو ممكن - كما إذا أخبرني صديق أن فلاناً لن يحضر غداً فمع صدقه فإن حضوره مع ذلك ممكن وليس بمستحيل، فالشيء ممكن وفي مقدور الله أن يفعله مع أنه قد جرى في سابق علمه أن لا يفعله.

هكذا جعل الغزالي سنن الكون وقوانين الطبيعة متعلقة بإرادة الله كما

---

(١) المرجع السابق ص ٦٨.

أدخل الاقتران بين الأسباب والمسببات في جهة الإمكان لا الضرورة، ومع ذلك استبعد موقف الشك أو اللاإرادية، وقد استقرت هذه النظرية كتعبير عن رأي الأشاعرة في العلية وعلى النحو الذي صاغها الغزالي.

تعقيب:

يمكن أن نوجز ما طبع به الغزالي الفكر بل المعتقد الإسلامي في النقاط الآتية:

● في الفلسفة: وضع نهاية لفلسفة تتعارض جوهرياً مع العقيدة الإسلامية وحول مسارها من طابع مشائي ذي نزعة وثنية إلى طابع أفلاطوني أفلاطيني ذي نزعة روحية.

● في الأخلاق: قدم الدين في تصور خصب بالمضامين الأخلاقية فأثرى الدين بالأخلاق كما أثرى الأخلاق بالدين.

● في الفقه: قرن بين الفقه والتصوف فلم تصبح العبادات مجرد رسوم بذلك كشف عما تنطوي عليه من معان روحانية ومغاز أخلاقية.

● في التصوف: أقحم التصوف في شعب الدين جميعاً من عبادات ومعاملات وعادات حتى أصبح لا انفكاك لحقيقة الدين عن التصوف بكل ما يترتب على هذا الاقتران من محاسن ومثالب.

وخلاصة القول إذا كان الغزالي أصدق تعبير عن حديث الرسول عليه السلام: العلماء ورثة الأنبياء، فمن ناحية أخرى: إن أية حركة تجديدية في عصرنا الحاضر تأمل في أن تنفض عن تصور المسلمين غبار الجمود على مدى

(*) معلوم أنه سيكون لهذه النظرية شأن كبير سواء برفض هذا الرأي أو قبوله، فقد شغلت الفكر الفلسفي في الإسلام والمسيحية والفلسفة الحديثة لدى ابن رشد وتوماس الأكويني ومالبرتش وهيوم ورأي الأخير هو الذي أيقظ كانط من سباته العقائدي، من أحسن الأبحاث عن العلية في الفكر الإسلامي ما كتبه بالإنجليزية ماجد فخري.

القرون يجب أن تبدأ عندما خلفه الغزالي تنقيحاً ومراجعة لا لأن معتقد جمهور أهل السنة قد وقف عند آرائه فحسب ولا لعدم تحري صحة أحاديث الرسول المذكورة في الإحياء فقط بل بصدد تحري صدق التعبير عن كل ما ورد في الإحياء عن حقيقة الإسلام متمسكين بنفس منهجه: ما يحسن بعضه لا يقبل كله. وكل يؤخذ من رأيه ويترك إلا الرسول فيما بلغ عن ربه.

٢ ـ محمد بن تومرت (ت ٥٢٤ هـ)
مهدي الموحدين

ـ ١ ـ

عرف المغرب الإسلامي الفرق الكلامية كما عرفها مشرقه، وكان في بعد المغرب عن مركز السلطة في بغداد ما أتاح للفرق المعارضة إقامة دول أو دويلات إلى حد يمكن القول معه إنه ما من دولة قامت إلا على أساس مذهب ديني، بل لا يمكن التأريخ لكثير من هذه الدول دون البدء بتسجيل الآراء الدينية أو الأفكار المذهبية لداعية أو فقيه قامت الدولة على هدى من أقواله أو اجتهاداته، وكيف يمكن التأريخ لدولة المرابطين دون ذكر الفقيه عبد الله ابن ياسين، أو دولة الموحدين دون الإشارة أو الإشادة بمهدي الموحدين محمد ابن تومرت[١].

كان المغرب مأوى المعارضين للعباسيين، فأقام الأباضية من الخوارج دولة الرستميين (١٤٤ ـ ١٩٦ هـ)، في تاهرت بمنطقة وهران بالمغرب الأوسط (الجزائر)، وأقام الصفرية من الخوارج أيضاً دولة المدراريين بإقليم سجلماسة بالمغرب الأقصى مدة تزيد على قرنين ابتداء من منتصف القرن الثاني تقريباً، وبعد أن قتل العباسيون إمام العلويين محمد النفس الزكية فر أحد إخوته إلى أقصى المغرب ليقدر مكانته أهله كسليل بيت النبوة وتقوم دولة الأدارسة في

(١) أول حكام دولة الموحدين هو عبد المؤمن بن علي تلميذ المهدي بن تومرت المخلص لآرائه ومبادئه.

فاس منذ عام ١٧٢ هـ. ويعرف المغاربة من المولى إدريس مذهب التشيع الزيدي المعتدل، بل ومذهب المعتزلة[١]، ومن المغرب قامت أكبر دولة شيعية في تاريخ الإسلام، وأعني بها دولة العبيديين والفاطميين التي اجتاحت المغرب ثم استقرت في مصر وبسطت نفوذها على أرجاء كثيرة من شرق العالم الإسلامي.

على إن ذلك كله لا ينفي قيام دول تدين بمذهب أهل السنّة وبالولاء للخليفة العباسي في بغداد كالأغلبية.

وبالرغم من الاختلاف المذهبي بين تلك الدول فقد بقي المغرب في معظم تاريخه يتبع في الفقه مذهب الإمام مالك[٢].

أريد أن أخلص من ذلك إلى ما يأتي:

---

(١) كان عبد الله والد المولى إدريس يعد من رجال الطبقة الثالثة من المعتزلة وكانت قبيلة أوروبة من أهم القبائل التي ساندت الإدريس معتزلة.

(٢) ربما كان مذهب الأوزاعي فقيه الأمويين في الشام أول المذاهب الفقهية في المغرب والأندلس، ولكن تبعية المذهب الديني للنظام السياسي القائم وإن أغري صاحبه مؤازرة الدولة ورعايتها له فإنها غالباً ما تودي بالمذهب ومن ثم انتهى مذهب الأوزاعي في الفقه سواء في الشرق أو في المغرب، وكان فضل انتشار مذهب الإمام مالك إلى الفقيه عبد السلام سحنون الذي ظلت رئاسة العلم في أهل بيته من بعده على مدى مائة وثلاثين عاماً وتفقه أهل المغرب على مدونته: مدونة سحنون في شرح مذهب الإمام مالك، ثم على رسالة أبي زيد القيرواني (ت ٣٨٦ هـ) الملقب لدى المغاربة بمالك الصغير- وهي تتعلق في بعض أجزائها بأصول الاعتقاد فيها تنزيه وتأويل لبعض الصفات الخبرية ولكنه يخالف المعتزلة في الكلام والرؤية، فالله متكلم بكلام قديم مرئي يوم القيامة من المؤمنين. كما يخالفهم في الشفاعة لأهل الكبائر وفي الإيمان بالقضاء خيره وشره، وفي عذاب القبر، وفي الرسالة نهي عن الخوض في الكلام ويرجع الدكتور يحيى هويدي انتشار مذهب مالك واستقراره بالمغرب لا إلى نفور المغاربة من الرأي ـ ومذهب مالك ينأى عن الجدل الكلامي ـ وإنما نقلاً عن الشلاوي في كتابه الاستفتاء.. إن حجيج المغرب والأندلس قدموا على الإمام مالك في المدينة فسألهم عن سيرة عبد الرحمن بن معاوية المعروف بالداخل فامتدحوا زهده وجهاده فأثنى عليه مالك قائلاً: ليت الله زين حرمنا بمثله، فنقم عليه العباسيون فلما بلغت مقالته صاحب الأندلس عبد الرحمن الداخل سر بها وجمع الناس على مذهبه، ومن الأندلس انتشر المذهب بالمغرب.

١ ـ في الكلام: بينما غلب على الفرق الكلامية في الشرق الجدل النظري مما أدى إلى تطاحن المتكلمين، فإنه غلب ربط النظر بالعمل أو بالأحرى الدين بالسياسة مما أدى إلى صراع دوله، كان في الشرق متكلمون وكان في المغرب دعاة مهدوا وهيأوا الأذهان بل وأقاموا الدول، وعلى رأس هؤلاء ابن تومرت.

٢ ـ في الفقه: ارتبطت المذاهب الفقهية في الشرق بالاتجاهات الكلامية، فالمعتزلة ثم الماتريدية أحناف والأشاعرة شافعية ومنهم المالكية وأتباع الإمام ابن حنبل في الفقه مشايعون له في الكلام. والشيعة الإمامية جعفرية بينما الزيدية مشايعون للإمام زيد فقهاً وكلاماً. أما في المغرب فقد عجزت المذاهب الكلامية بل الدول السياسية المختلفة، عن أن تنال من المذهب المالكي. وباءت بالفشل محاولات أعتى هذه الدول وأعني بها العبيدية أو الفاطمية أن تستبدل بالفقه المالكي فقهاً شيعياً، وظلت المالكية مذهب المغاربة الفقهي بإجماع ليس له نظير لأي مذهب لدى المشارقة. كأن المغاربة أرادوا أن ينأوا بالعبادات على الخصوص من تقلب الدول وصروف الأيام، وكيف يكون الأمر لو تغير المذهب الفقهي بتغلب الدول وبعضها لم تستقم لها الحياة أو تستقر لها الأمور بأكثر من ربع قرن.

في ضوء ذلك يمكن أن يفهم ما سيرد بيانه من إخفاق مهدي الموحدين بعد حملته على فقهاء المرابطين من الملكية أن يعدل من المذهب فضلاً عن أن ينال منه.

- ٢ -

أصحاب الدعوات هم الذين أقاموا الدول في المغرب كما سبقت الإشارة، من هذه الدول دولة المرابطين[1] (٤٦٣ ـ ٥٥٤ هـ.) يرجع الفضل

(١) المرابطون لفظ مشتق من الرباط أو المرابطة، والرباط هو المكان المخصص لإقامة الحرس أو =

في قيامها إلى الفقيه المالكي عبد الله بن ياسين الجزولي لتحقيق هدفين: الأول غرس الدين الصحيح في نفوس البربر وتحررهم من أصحاب البدع الذين استغلوا في البربر جهلهم بالعربية، ومن ثم تعذر فهمهم للإسلام أو قراءتهم للقرآن فانحرفوا بهم عن الدين من أمثال صالح بن مطرف، والثاني الجهاد: والجهاد هو السمة السائدة لسياسة كل الأمراء المسلمين المغاربة كالمرابطين والموحدين وبني مرين، ويقصد به الفتح الإسلامي في المناطق الـوثنية في أواسط وغرب إفريقية من جهة وجهاد المسيحيين الذين باتوا يهددون الإمارات الإسلامية في الأندلس من جهة أخرى، والهدفان متلازمان، والسبيل إليهما الرباط، فيه نشأت الدعوات ومنه قامت الدول، سمتان إذن بارزتان في الفكر المغربي: المالكية عصبة الأول في الفقه والرباط عصبة الثاني في الدعوات والحركات.

ولقد سعت دولة المرابطين إلى تحقيق الهدفين، فنشـرت الإسلام في مناطق من إفريقية وحررت البربر من المنحرفين[1] ثم كان انتصارها الساحق على المسيحيين في الأندلس في موقعه الزلاقة (٤٧٦ هـ). على يد يوسف ابن تاشفين.

ومع هذه المحاسن التي تذكر للمرابطين فقد كانت للحركـة مثالب أثارت عليها محمد بن تومرت إلى أن قضى عليها، وإذا صرفنا النظر عن أن

= الجند، والمرابطة تعني المحافظة أو ملازمة الثغور لحماية البلاد وغزو الأعداء، قال تعالى: ﴿ يا أيها الذين آمنوا أصبروا وصابروا ورابطوا... ﴾ (آل عمران: ٢٠٠) أي ترصدوا للغزو في الثغور، وقال تعالى: ﴿ وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ﴾ (الأنـفال: ٦٠) أي الخيل المربوطة والمعدة للغزو في سبيل الله، وقد نشأ الرباط على السواحل لصد غارات النورمانديين، والرباط مركز ديني كذلك منها نشأت بالمغرب طرق صوفية، ولكن صوفيـة محاربون: رهبان الليل وفرسان النهار، من هذه المراكز العسكرية الدينية انطلق المرابطون، والقبائل التي أقامت دولة المرابطين كانوا ملثمين يلبسون المقتدرات من الصوف ويربطون على رؤوسهم كرازي الصوف يتلثمون بها ويسترون أفواههم اتقاءً للبرد ورمال الصحراء وما زالت قبيلة الطوارق ملثمين.

(١) وفي الحرب مع برغواطة استشهد الداعية عبد الله بن ياسين عام ٤٥١ هـ.

جهد المرابطين في تعليم البربر اللغة العربية كان منقوصاً ومن ثم ظل هناك حجاب يحول بينهم وبين الفهم الصحيح للدين، وإذا صرفنا النظر أيضاً عن انغماس الحكام المتأخرين منهم في الترف والملذات بعد دخولهم الأندلس، فإن الأمر يعود بعد ذلك إلى سوء تصرف الفقهاء الذين أحسن أمراء المرابطين الظن بهم حتى لم يكونوا يقطعون أمراً دون مشورتهم، بل قضى علي ابن يوسف بن تاشفين على قضاته ألا يبتوا في قضية صغرت أم كبرت إلا بمحضر أربعة من الفقهاء، يقول المراكشي: فبلغ الفقهاء في أيامه مبلغاً عظيماً لم يبلغوا مثله في الصدر الأول من فتح الأندلس، ولم يزل الفقهاء على ذلك وأمور المسلمين راجعة إليهم، وأحكامهم ـ صغيرها وكبيرها ـ موقوفة عليهم طول مدته، فعظم أمر الفقهاء، وانصرفت وجوه الناس إليهم فكثرت لذلك أموالهم واتسعت مكاسبهم[1].

وبصرف النظر عن إقبال الدنيا عليهم أو إقبالهم على الدنيا فإنهم بصدد الدين قد تردوا إلى ما كانت القاضية:

١ ـ إغفالهم القرآن والحديث: شغل فقهاء المرابطين بالفروع عن الأصول. ولم يكونوا في ذلك على علم بشيء من علوم الدين سوى رسوم جدلية في مسائل خلافية، يقول المراكشي: ولم يكن يقرب من أمير المسلمين ويحظى عنده إلا من علم الفروع، فنفقت (انتشرت) في ذلك الزمان كتب المذهب وعمل بمقتضاها، ونبذ ما سواها، وكثر ذلك حتى نسي النظر في كتاب الله وحديث رسول الله ﷺ، فلم يكن أحد من مشاهير أهل ذلك الزمان يعتني بهما كل الاعتناء[2].

وكان من أثر هجرهم تفسير القرآن ودراسة الحديث وما يتصل به من

---

(١) عبد الواحد المراكشي: المعجب في تلخيص المغرب. ص ١٢٣ وقد وصفهم أحد الشعراء بقوله:

فملكتموا الدنيا بمذهب مالك وقسمتموا الأموال بابن القاسم

(٢) المرجع السابق نفس الصفحة.

مصادر أن جهلوا علم أصول الفقه الذي بمقتضاه تستنبط أحكام - بموجب أصل الاجتهاد أو القياس - تلائم القضايا التي تعرض لهم، مما أدى إلى شيوع التقليد دون الاجتهاد وربما إلى الخطأ في الفتيا حتى وصفهم ابن تومرت بقوله: فقهاء جهّال إذا سئلوا أفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا.

٢ - نبذهم أصول الدين وعلم الكلام حتى تردوا في التجسيم، وقد دان الفقهاء أيضاً بتكفير كل من ظهر منه الخوض في شيء من علم الكلام، وقرروا تقبيح علم الكلام وكراهية السلف له وهجرهم من ظهر عليه شيء منه وأنه بدعة في الدين، وربما أدى أكثره إلى الاختلال في العقائد، حتى استحكم في نفوس حكام المرابطين بغض علم الكلام وأهله، فكان يكتب عنه في كل وقت إلى البلاد بالتشدد في نبذ الخوض في شيء منه، وتوعد من وجد عنده شيء من كتبه[1].

وكان النفور من علم الكلام مقروناً بالابتعاد عن الرأي والتأويل مدعين أنهم مقتدون بالسلف الصالح وبالإمام مالك في قبول النصوص على علاتها وإقرار المتشابهات كما جاءت ملتزمين بالنص الحرفي أو التفسير الظاهري للآيات الخبرية مما أفضى بهم إلى التجسيم والتشبيه، فلحقتهم صفة حشوية الفروع، وكان ذلك من أشد ما أخذه عليهم ابن تومرت حتى رماهم بالكفر على التجسيم وأوجب على المسلمين حربهم وقتالهم.

٣ - تعقيدهم صغائر الأمور: وماذا يتوقع ممن أغفل القرآن ونبذ الحديث وهجر الأصول مكتفياً بالفروع، وكيف يستقيم الفرع بدون الأصل؟ لقد تستر الفقهاء وراء مناقشات لفظية ومماحكات عقيمة، ولم يكن تعقيد مسائل الدين عن جهل بالأصول فحسب، بل لتظل الحاجة إليهم وإلى فتاويهم قائمة، لقد جعلوا من الفقه علماً من علوم الدنيا لا الآخرة إذ

(١) استاء معظم أهل السنّة وعلى رأسهم الغزالي من علم الكلام فحمل على المتكلمين ولكن هذا ما أفضى إليه حال علماء نبذوا الكلام: التجسيم والحشو.

خصصوه للتفريعات العقيمة والفتاوى الغريبة قاصدين من ذلك على حد تعبير الغزالي نيل العز ودرك الجاه من قبل الولاة.

وليس أدل على جمود فقهاء المرابطين من موقفين:

الأول: إيعازهم إلى أمير المسلمين علي بن يوسف بن تاشفين بحرق كتب الغزالي وتوعد من وجد بحوزته شيء منها بالقتل ومصادرة الأموال، كأنهم شعروا بأنهم المقصودون حين أشار الغزالي إلى أن علم الفقه قد نقل إلى معانٍ مذمومة وأنه أصبح من علوم الدنيا لا الآخرة على أيدي بعض الفقهاء أو خصص لمعرفة الفروع الغريبة في الفتاوى والوقوف على دقائق عللها واستكثار الكلام فيها، وحفظ المقالات المتعلقة بها، فمن كان أشد تعمقاً فيها وأكثر اشتغالاً بها يقال هو الأفقه، وأصبح اسم الفقه يطلق على من لا يحيط من علوم الشرع بشيء سوى رسوم جدلية في مسائل خلافية فيعد بذلك من فحول العلماء مع جهل بالتفسير والأخبار[1]، والواقع أن هؤلاء الفقهاء كانوا بحق نقلة أخبار وحملة أسفار لا يفقهون.

الثاني: افتضاح أمرهم حين دعاهم الأمير لمناظرة ابن تومرت في الدين: وقد اتفقت المصادر كلها على ذلك وأرجعوا إفحامه لهم وتفوقه عليهم إلى أنهم خلو من جميع العلوم النظرية سوى علم الفروع، ولم يجدوا ستراً لعجزهم إلا أن يحرضوا عليه الأمير: هذا رجل خارجي أحمق صاحب جدل ولسان، يضل جهال الناس. ولئن بقي بالمدينة ليفسدن عقائد أهلها وليضلن جهال الناس[2].

---

(١) الغزالي: الإحياء، جـ ١ باب العلم، ص ٢٨.

(٢) يروي ابن أبي زرع في كتابه الأنيس المطرب أن ابن تومرت دخل مراكش فكان يمشي في الأسواق يريق الخمر ويكسر آلات الطرب فاتصل خبره بالأمير علي بن يوسف بن تاشفين فأمر بإحضاره فلما سأله عن أمره أجاب إنما أنا رجل فقير طالب الآخرة آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر وأنت أولى بذلك إذ وجب عليك النهي عن المنكر. . . وإحياء السنّة وإماتة البدعة وقد ظهر بملكك المنكرات وأنت مسؤول عن ذلك إذ عاب الله أمة تركت الأمر بالمعروف والنهي عن =

٤ ـ وتغاضيهم عن كبائر الأفعال وتهاونهم في النهي عن جلائل المنكرات:

أ ـ **المرابطون**: رجال ملثمون ونساء سافرات!! وإن كان ذلك من العوائد القبلية إلا أن ابن تومرت لم يجد في ذلك إلا منكراً تغاضى عنه فقهاء المرابطين. يتشبه رجالهم بالنساء في تغطية الوجوه بالتلثم والتنقيب ويتشبه نساؤهم بالرجال في الكشف عن الوجوه بلا تلثم ولا تنقيب، لعنوا وفقاً للحديث: «لعن المتشبهات من النساء بالرجال والمتشبهون من الرجال بالنساء» فشملتهم اللعنة جميعاً رجالاً ونساءً. تسير نساؤهم كاسيات عاريات مائلات (عن الحق) مميلات (أي يثرن الفتنة والميل إليهن) سافرات الوجوه شعورهن كأسنمة البخت[1] يغدون في سخط ويروحون في لعنة[2].

ب ـ **الخمر**: تشير المصادر التي تروي سيرة ابن تومرت إلى أنه في طريق عودته من الشرق سواء على السفينة أو حين وطأت قدماه أرض تونس حتى وصل إلى مراكش أنكر على الناس تعاطي الخمر وأنه كان يسير في الأسواق في تونس وبجابه ومراكش يهاجم الخمارات ويريق الخمر ويكسر أوانيها مما يدل على انتشارها، هذا وقد تهاون حكام المرابطين وفقهاؤهم في شان تحريمها، وقد أفرد ابن تومرت باباً كاملاً في كتابه. . أعز ما يطلب. . في

= المنكر «كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون» فلما سمع الأمير ذلك هابه وأمر باستدعاء الفقهاء لمناظرته واختاره فحضر فقهاء مراكش وأشياخ لمتونة فلما اكتمل الجميع قال لهم الأمير: إنما بعثت لكم لتختبروا أمره. . فإن كان عالماً اتبعناه وإن كان جاهلاً أدبناه. . . ولم يكن لهم معرفة بالأصول والجدل، ويشار عادة إلى ابن تومرت قد سألهم عن مصادر العلم فأجابوا: الكتاب والسنّة والإجماع فقال إنما أسألكم عن طرق العلم هل تنحصر أم لا فإن انحصرت ففيم تنحصر؟ حتى إذا عجزوا أجاب. تنحصر طرق العلم في ثلاثة: الحسّ والعقل والسمع، والحسّ على ثلاثة أقسام متصل ومنفصل وما يجده الإنسان في نفسه. والعقل على ثلاثة أقسام: واجب وجائز ومستحيل. والسمع على ثلاثة أقسام: الكتاب والسنّة والإجماع فلما أخذتهم فضيحة العجز قالوا للأمير: خارجي أحمق صاحب جدل ولسان. . .

(١) أي يجمعن شعورهن فوق رؤسهن حتى تبدو كأسنمة الإبل.

(٢) ابن تومرت وجمع عبد المؤمن بن علي: أعز ما يطلب، ص ٣٥٧.

تحريم الخمر، ذاكراً آيات تحريمها والأحاديث النبوية في لعن شاربها وساقيها وبائعها ومبتاعها وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمولة إليه، وإن من شربها فقد نزع منه الإيمان، وإن من مات سكيراً فقد مات كافراً، وفي وجوب إراقتها وكسر أوانيها.

جـ ـ **الفسق**: ومنكرات أخرى تصدى لها ابن تومرت، فحين دخل فاس خرج على رأس سبعة من طلبته يحملون المقارع وقد أمرهم بتكسير ما كان في الحوانيت المليئة بالدفوف والمزامير والعيدان (جمع عود) والأربية (جمع ربابة) والقيثارات وجميع أدوات اللهو، وإن كان ذلك مما يمكن أن يعد من مظاهر الترف في طور التحضر وفقاً لنظرية ابن خلدون فإن هناك من المنكرات التي تبلغ حد الفسق والفواحش ما لا سبيل إلى تبرير سكوت الفقهاء عنه.

لا عجب إن أسرع الفناء إلى دولة المرابطين بعد أن قامت على الجهاد فلم تعمر قرناً واحداً، وأن تكون نهايتها على يدي من لم يرَ فيهم غير الكفر والفسوق والعصيان، وأن تجب حربهم بأوجب من حرب الروم والمجوس على

---

(١) وثائق موحدية ص ٦٤ نقلاً عن د. سعد زغلول عبد الحميد: محمد بن تومرت وحركة التجديد في المغرب والأندلس ص ١٧.

(٢) يشير كتاب القرنين الخامس والسادس إلى عادات غريبة في بعض المناطق الجنوبية من المغرب الأقصى، من ذلك عادة الموارية تفخر بها نساؤهم إذ يسمح لشباب الناحية أن يواربوا المرأة إذا دخل بها زوجها بأن يحتملوها ويمسكوها عن زوجها مدة تطول أو تقصر على قدر جمالها، أو الرغبة في الرجل الجميل أو الشجاع الذي يسرهم أن يأخذوا منه نسلاً بينها لا يتركون أصحاب العاهات يستقرون في بلدهم خشية إفساد النسل (البكري: المغرب في ذكر إفريقية والمغرب ص ١٣٤ نقلاً عن د. سعد زغلول: ابن تومرت ص ١٢.

ويشير ابن خلكان إلى أنه حين انتهى المهدي إلى بلدته المهدية رأى أولاد أهل الجبل شقراً زرقاً وألوان آبائهم السمرة والكحل فسألهم عن سبب ذلك فلم يجيبوه فألزمهم الإجابة فادعوا أن مماليك الأمير يحيى بن تميم بن المعز بن باديس يصعدون إليهم لجمع الخراج ويكرهونهم على الخروج من منازلهم ويختلون بنسائهم فيأتي الأولاد على هذه الصفة (ابن خلكان: وفيات الأعيان نقلاً عن كتاب أعز ما يطلب ص ٣٢.

حد تعبيره، ﴿ كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون ﴾ (المائدة: ٧٩).

ابن تومرت ـ حياته وأسفاره:

محمد بن عبد الله بن تومرت من قبيلة مرغه إحدى قبائل المصامدة القاطنة بجبال أطلس من إقليم السوس ولذلك عرف بالفقيه السوسي، وهو من البربر ولكنه نسب نفسه بعد أن اشتهر أمره إلى العلويين من بني الحسن ابن علي، فكأنه من سلالة الأدارسة ملوك فاس[١]، والده عبد الله وقيل عمر وعرف باسم أمغار بمعنى الشيخ أو الزعيم، وأظهر ابن تومرت منذ صغره ميلاً إلى العلم وملازمة للمساجد حتى سمي (أسافو) أي المشعل أو السراج لكثرة ما كان يسرج القناديل في المساجد للقراءة والصلاة.

دفعته الرغبة إلى مزيد من العلم إلى السفر إلى الأندلس. وفيها تأثر بآراء ابن حزم في الفقه دون الكلام[٢]، ثم رحل إلى الشرق في أول القرن السادس الهجري (٥٠١ هـ) ماراً بالإسكندرية ومكة وبغداد حيث درس أصول الفقه وأصول الدين والحديث على مشاهير العلماء من أمثال أبي بكر الشاشي وعلي بن المبارك بن عبد الجبار، وتذكر الروايات الموحدية أنه التقى بحجة الإسلام أبي حامد الغزالي وأنه درس عليه، وأن عالم الحقيقة قد دعا على المرابطين الذين مزقوا كتبه بتفريق ملكهم وأنه ألمح إلى قيام دولة المغرب على يديه[٣]. والرواية غير صحيحة لأن الغزالي كان آنذاك في أزمته الروحية

---

(١) اختلف المؤرخون في صحة نسبه إلى النبي.

(٢) ابن حزم إمام الظاهرية في الأصول حيث الوقوف عند ظاهر النص ولا يختلف فقهاء المرابطين معه في ذلك، ولكنه في الفروع لا يرى ضرورة التقيد بمذهب من المذاهب الأربعة وإنما المعوّل كتاب الله وسنّة الرسول وما كان عليه الصحابة. وقد صادف ذلك رضى في نفس الشاب على فقهاء المالكية.

(٣) يقول ابن أبي زرع صاحب الأنيس المطرب أنه لازم الغزالي ثلاث سنين وكان الأخير يقول في مجالسه لا بدّ لهذا البربري من دولة. ونقل أصحابه الخبر إليه.. فعزم على الرحيل إلى المغرب.

التي اختفى فيها عن بغداد، ولكن الصحيح أن ابن تومرت قد تأثر بتعاليم الغزالي في الكلام على الخصوص متبنياً كثيراً من آراء الأشاعرة مستحسناً طريقتهم في الانتصار للعقائد الدينية بالحجج العقلية وفي تأويل المتشابهات وأنه برحلته هذه قد استكمل مرحلة طلب العلم[١].

ومع رحلة العودة تبدأ المرحلة الثانية من حياته: مرحلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ففي الاسكندرية اندفع في تنفيذ أوامر الله بصدد المنكرات فأثار عليه العامة والغوغاء. واعترضوه وهو في طريقه إلى مجلس شيخ الاسكندرية أبي بكر الطرطوشي حتى انقطع عن حضور دروسه. ثم كان أن نفاه عن البلاد متولي الاسكندرية. فركب البحر فأنكر على ركاب السفينة المنكرات وأراق الخمر وأمرهم بالصلاة وقراءة القرآن[٢]، ومن تونس حتى المغرب الأقصى واصل دعوته الإصلاحية دون كلل إذ ما وطأت قدماه أرض تونس حتى سار في الأسواق يحطم آلات اللهو ويهاجم محلات الخمر ويتعرض للنساء السافرات في الطرقات ويعلم الطلبة ويجادل السلطات من مدينة إلى أخرى عبر قسنطينة وبجاية وملالة وتلمسان وفاس ومكناسة ومراكش وأغمات حتى بلدة تنملل، كان لا يروم إلا تحقيق ما انتواه: إماتة المنكر وإحياء العلم وإخماد البدع[٣]. كان يعلم الطلبة في المساجد ويشيد ما تهدم منها ويتشدد على فقهاء المرابطين إن تهاونوا في إقامة الحدود ويناظرهم في العلم والاعتقاد ويفهمهم إذ لقي قوماً فارغين عن علم خلا علم الفروع[٤]، ويمنع بالعنف شرب الخمر يريقها ويكسر أوانيها كما يكسر آلات الطرب ويحول بين النساء وبين الاختلاط في الأسواق وفي الأفراح، وفي كل مدينة يدخلها لا يخرج منها إلا والناس قد انقسموا بآرائه فريقين: هذا من شيعته

---

(١) يصفه بن خلدون بأنه عاد من المشرق بحراً متدفقاً من العلم وشهاباً وارياً من الدين.

(٢) فكان أن ألقاه أهل السفينة في البحر فأقام أكثر من نصف يوم يجري في ماء السفينة فلما رأوا ذلك من أمره انتشلوه وأكرموه (المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب).

(٣) عبد الواحد المراكشي المعجب. . . ص ١١٧.

(٤) المرجع السابق ص ١١٩.

وهذا من عدوه، وانتهى به المطاف في رحلة تزيد على الخمسة آلاف كيلو متراً إلى مسقط رأسه بين أهله وعشيرته وقد تبعه بعض أتباعه ومريديه وعلى رأسهم عبد المؤمن بن علي الزناتي مؤسس دولة الموحدين.

وفي عام ٥١٥ هـ تقريباً تبدأ المرحلة الثانية من حياة ابن تومرت بين عشيرته: مرحلة الدعوة الدينية والسياسية، أما الجانب الديني فيتمثل في تعليمه البربر أصول دينهم، وهو أول من استحدث في الإسلام الأذان وخطبة الجمعة بلغة غير العربية ساعياً إلى أن يعقل الناس ما يسمعون معلماً إياهم العربية اللازمة لصلاتهم (ما لا تصح الصلاة إلا به كالفاتحة وسورة) فارضاً عليهم التفقه في الدين (فاجتهدوا في تعليم ما يلزمكم من فرائضكم واشتغلوا بتعليم التوحيد فإنه أساس دينكم حتى تنفوا عن الباري التشبيه والتشريك والنقائص والآفات والحدود والجهات. . .)[١] داعياً إلى مبايعته بالإمامة مطلقاً على أتباعه اسم الموحدين مدعياً أنه المهدي وملزماً أتباعه بطاعته متهماً من شك في إمامته أو مهديته بالكفر متوعداً من ناوأه بالقتل إذ أن (أمر المهدي حتم من خالفه يقتل لا دفع في هذا لدافع ولا حيلة فيه لزائغ) مضيف على شخصه العصمة[٢].

ويشير المؤرخون إلى أنه أخذ فكرة المهدية عن الشيعة[٣]، والرأي

---

(١) وثائق موحدية ص ٥ نقله عن د. سعد زغلول مقالة محمد بن تومرت ص ٢٢ نشر جامعة بيروت العربية.

(٢) ذاكراً في ذلك أحاديث منسوبة إلى النبي في أمر الإمام وأنه لا بدّ منه في كل زمان وفي أمر المهدي وإنه يظهر ببلاد المغرب! (لا تزال طائفة بالمغرب ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله، وقد أعلن مهديته في رمضان عام ٥١٥، راجع الأنيس المطرب وقد قوى اعتقاد أتباعه عصمته أن الله قد عصمه من الأخطار في رحلته حين ألقى به أصحاب السفينة في الماء لنهيه عن المنكر وفي تونس وفي تلمسان وفي فاس وفي مراكش حيث تعرض للموت أو القتل أو الاغتيال عدة مرات حسب رواية تلميذه ومؤرخه ابن بكر الصهناجي المعروف بالبيدق.

(٣) يقول المراكشي: وكان يبطن شيئاً من التشيع غير أنه لم يظهر منه إلى العامة شيء (المسبب ص ١٢١).

عندي أن تصورات الإمامة والمهدية والعصمة لم تكن لديه عن عقيدة ـ كما هو حال الشيعة ـ وإنما لدواعٍ سياسية.

أما الجانب السياسي فيتمثل في ندبه أتباعه لجهاد المرابطين رامياً إياهم بالكفر والتجسيم، وهو في سبيل ذلك أقام تنظيماً دقيقاً اقتدى فيه بتنظيم الدعوة للرسول في المدينة مقتفياً أثره فقسم أتباعه إلى مهاجرين صحبوه في رحلته من تونس إلى مراكش وإلى أنصار من أهل عشيرته (قبيلة هرغـه) وصنفهم طبقات منهم العشرة وهم المهاجرون الأولون الذين أسـرعوا إلى دعوته، ومنهم الخمسون المؤمنون ممن ناصروه، ثم تأسى بالرسول في المؤاخاة بين أتباع لا تجمعهم قبيلة واحدة، وفي اعتكافه في المغارات للعبادة والتزكية الروحية.

بذلك أحكم ولاء الناس له ثم دعاهم إلى قتال المارقين عن الدين، المجسمة الكافرين، ويعني بهم المرابطين.

وهو وإن كان قد مات قبل قيام دولة إلا أن دعوته كانت قد انتشرت كما أنه كان قد أحكم تنظيمه الذي تابعه من بعده عبد المؤمن بن علي. فلم تنقض على وفاته أكثر من سبعة عشر عاماً حتى كانت جيوش ابن تومرت قد دخلت مراكش عاصمة المرابطين لتقوم على أنقاضها دولة الموحدين.

بهذه الروح التي بثها ابن تومرت[1] استقر الإسلام في نفوس البربر فتحرروا من البدع ومن المعتقدات المارقة لينطلقوا بعد ذلك في الأندلس يصولون ويجولون وينزلون الهزائم بقشتالة وليون وأرجون والبرتغال إلى أن كانت موقعة الأرك عام ٥٩١ هـ. حيث تم تحطيم جيوش قشتالة في عهد ثالث خلفاء الموحدين يـوسف بن منصور مستعيـدين ذكريـات انتصارات عبد الرحمن الداخل وعبد الرحمن الناصر ليبعد شبح ضياع الأندلس (الفردوس المفقود) عدة قرون.

---

(١) ولكنها آفة الترف مرة أخرى إذ انهزم الموحدون بعد أقل من خمسة عشر عاماً فقط من الإسبان في موقعة حصن العقاب عام ٦٠٩ هـ/١٣١٣ م.

وقد اختلف المؤرخون في تقييمه اختلافاً كبيراً وهم في اختلافهم معذورون ومحقون، يصفه ابن خلكان بأنه كان ورعاً زاهداً متقشفاً. . . فصيحاً شجاعاً شديد الإنكار على الناس فيما خالف الشرع لا يرض في أمر الله بغير إظهاره متحملاً الأذى من الناس بسببه، نالت منه المكاره في كل بلد حط فيه بسبب دعوته[١] بينما يصفه صاحب الأنيس المطرب بعد أن يقول عنه إنه كان سفاكاً للدماء غير متورع فيها ولا متوقف عنها يهون سفك دم عالم من الناس لبلوغ غرضه. مهد الملك لغيره بالخدع ووحد قوماً قد غلب عليهم الجهل وتمكن منهم[٢].

بينما يصفه ابن خلدون فيقول إنه لم تعرف عنه بدعة إلا ما كان من وفاقه الإمامية والشيعة في القول بالإمام المعصوم[٣].

والواقع إنه ما كان لوجه الله يبقى وما كان لغير وجهه يفنى، فقد بقي من دعوة ابن تومرت التصور النقي للإسلام بين البربر الذين كادت تنحرف بهم دعاوى المارقين، وظل المغرب على حاله إلى يومنا هذا كما خلفته دعوة ابن تومرت في التوحيد والتنزيه. أما دعاوى عصمته ومهديته فقد تداعت منذ عصر الخليفة الثالث للدولة كما تهاوت محاولته لتعديل مذهب الإمام مالك التي كان باعثها الخصومة اللدودة لفقهاء المالكية والمرابطين إذ عادت المالكية كما كانت منذ عهد الخليفة الثامن لدولة الموحدين.

آراؤه الكلامية:

أهم ما ترك ابن تومرت من مؤلفات ينشر فيها دعوته: «أعز ما يطلب»[٤] و«المرشد في التوحيد»، وقد كتبها باللغة البربرية لجمهور الموحدين لإرشاد المؤمنين.

---

(١) ابن خلكان: وفيات الأعيان نقلاً عن مقدمة كتاب أعز ما يطلب ص ٢٥.
(٢) ابن أبي زرع: الأنيس المطرب نقلاً عن مقدمة كتاب أعز ما يطلب ص ٥٠.
(٣) ابن خلدون: العبر نقلاً عن مقدمة كتاب أعز ما يطلب ص ٥٩.
(٤) اسم الكتاب بالكامل: أعز ما يطلب وأفضل ما يكتسب وأنفس ما يدخر وأحسن ما يعمل=

٧ ـ في وجوب العلم:

العلم واجب لأن العبادة قائمة على العلم، ومن ثم فإن العلم بالتوحيد مقدم على العبادة، ولا سبيل إلى العلم إلا بالعقل، به يعلم توحيده ـ سبحانه ـ من وجه افتقار الخلق إلى الخالق ووجوب وجود الخالق ـ سبحانه، واستحالة دخول الشك في وجود من وجب وجوده: ﴿ أفي الله شك فاطر السموات والأرض ﴾ (إبراهيم: ١٠).

والعلم أصل الإيمان وجميع الطاعات، العلم نور وأضداده ظلمات. والذين آمنوا وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه ﴾ (الأعراف: ١٥٧) فالإيمان قرين النور.

والجهل ظلمة، وهو أصل الضلال، ﴿ دفع الكافرون الحق بالجهل، بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ﴾ (يونس: ٩٣) فالجهل أصل الضلال.

والشك من أصول الضلال. قال تعالى: ﴿ إنا كفرنا بما أرسلتم به وإنا لفي شك مما تدعوننا إليه مريب ﴾ (إبراهيم: ٩). والشك ضد العلم ﴿ وإن الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم ﴾ والظن كذلك ضد العلم ﴿ مالهم به من علم إلا أتباع الظن ﴾. (النساء: ١٥٧).

ولقد أوجب الله على عباده العلم وعظم شأنه وشرف قدره، إذ العلم وضوح الحقائق في النفس، بينما التقليد جهل لا يفضي إلى علم، ومحال ثبوت الحق بالجهل.

يهدف ابن تومرت من هذا التمهيد إلى هدفين:

أ ـ بيان استحالة ثبوت فرع دون أصل وإدانة فقهاء المرابطين الذين ظنوا إمكان الاستغناء بالفروع عن الأصول، أو بالفقه عن الكلام، إذ العلم

= العلم الذي جعله الله سبب الهداية إلى كل خير هو أعز المطالب وأفضل المكاسب وأنفس الذخائر وأحسن الأعمال.

بالتوحيد مقدم على العبادة، ولا سبيل إلى العلم بالتوحيد إلا بالعقل وذلك أيضاً ما طرحوه وأغفلوه.

ب ـ أن لا سبيل إلى العلم بوسائل ظنية، والقياس ـ المصدر الرابع من مصادر التشريع ـ يفضي إلى الظن[1] المعارض للعلم اليقيني، كذلك التقليد، وكل قد عمل به فقهاء المرابطين.

٢ ـ في طرق العلم:

تنحصر طرق العلم في ثلاثة: الحسّ والعقل والسمع.

فالحسّ على ثلاثة أقسام: متصل ومنفصل وما يجده الإنسان في نفسه.

والعقل على ثلاثة أقسام: واجب وجائز ومستحيل.

والسمع على ثلاثة أقسام: الكتاب والسنّة والإجماع.

٣ ـ في العلم والعلوم:

والمعرفة علم ومعلومات. أما العلم فينقسم إلى ثلاثة أقسام: العلم بالدين والعلم بالدنيا والعلم بما يتوصل به إليهما، والعلم بالدين على ثلاثة أقسام: العلم بالله والعلم بالرسل والعلم بما جاءت به الرسل، والعلم بالله على ثلاثة أقسام: العلم بما يجب له، والعلم بما يجوز عليه، والعلم بما يستحيل عليه، فأما العلم بما يجب له فهو على ثلاثة: الوجود والوحدانية والكمال. والذي يجوز عليه ثلاثة: إيجاد العالم وإعدامه بعد وجوده وإعادته بعد إعدامه، والذي يستحيل عليه ثلاثة: التشبيه والتشريك والنقائص.

فأما العلم بوجوده فينبني على نفي التشبيه[2]، والتشبيه على ثلاثة

---

(١) مصادر التشريع والعلم اليقيني عند ابن تومرت ثلاثة فقط: الكتاب والسنّة والإجماع (ويقصد إجماع الصحابة) ولا اجتهاد في مسائل الشرع لأن العقل فيه تجويز وفي ذلك تشكيك في أحكام الدين. يقول ابن تومرت لما أوجب الله تبارك وتعالى علينا أحكام الشريعة وجب علينا العلم بها والعلم لا يؤخذ من الظن وإنما يؤخذ من الأصل المقطوع به.

(٢) هكذا قرن ابن تومرت بين وجود الله وبين نفي التشبيه ليلزم عن ذلك مرادفه التشبيه للكفر أو بالأحرى تكفير المشبهة.

أنواع: التقييد بالزمان والتقييد بالمكان والتقييد بالجنس، والأول هو التغير والثاني هو التحيز والثالث هو التأليف.

والعلم بالوحدانية يبنى على نفي الشريك، والشريك على ثلاثة: الاتصال والانفصال والحلول[1] والكمال ينبني على نفي النقائص وهذه ثلاثة: منها ما يمنع الأفعال ومنها ما يمنع الإدراك ومنها ما يمنع الكلام، فالموانع من الأفعال كالعجز والجهل وغير ذلك، والموانع من الإدراك كالعمي والصمم وغير ذلك من الموانع عن الكلام كالخرس والبكم وغير ذلك من الآفات، وفي لفظ آخر النقائص ثلاثة: ما يدل على الحدوث وما يمنع الأفعال وما يمنع الإدراك.

وأما العلم بالرسول فعلى ثلاثة أيضاً: العلم بما يجب إثباته للرسول والعلم بما يجب نفيه عنه والعلم بما يجوز عليه، فالذي يجب إثباته للرسول: الصدق والأمانة واتباع الحق في أقواله وأفعاله، والذي يجب نفيه عنه الكذب والخيانة واتباع الباطل في أقواله وأفعاله، والذي يجوز عليه ما يجوز على البشر من الانتفاع والاستضرار وفي لفظ آخر يجوز عليه السراء والضراء والسهو الذي لا ينافي الرسالة.

وأما العلم بما جاءت به الرسل فعلى ثلاثة: الوحي والتكليف والجزاء على التكليف، والوحي على ثلاثة: الأمر والنهي والخبر، والتكليف على ثلاثة أيضاً: الإيمان والتقوى والورع[2] وهو الاحتياط في الدين. والفرق بين الوحي والتكليف أن الوحي هو الأمر والنهي والخبر - بما أخبر به من غيوب في محكم الكتاب - والتكليف هو مقتضى الأمر والنهي، والجزاء على التكليف ثلاثة: الحساب والثواب والعقاب.

---

(١) القول بتعدد صفات الله فإنها غير ذاته يفضي إلى شرك الاتصال. والقول بتعدد الآلهة هو شرك الانفصال والقول بتجسد الألوهية أو حلول اللاهوت في الناسوت هو شك الحلول.

(٢) يلاحظ التعسف في التقسيم الذي تكلفه ابن تومرت تكلفاً لا مبرر له وإن كان ذلك لا ينفي الإحكام في عرض مذهبه.

وأما العلم بالدنيا فعلى ثلاثة أقسام: العلم بمنافعها والعلم بمضارها والعلم بأسباب المعيشة.

وبعد الحديث عن العلم يكون العلم عن المعلوم، والمعلومات على ضربين: موجود ومعدوم، والموجود على ضربين: مطلق ومقيد: والمقيد هو المخصص والاختصاص إما أن يكون بزمان دون زمان أو بجهة دون جهة أو بخاصية دون خاصية، والموجود المطلق هو الذي ليس بمقيد ولا متخصص وهو القديم الأزلي: استحالت عليه القيود والخواص - لم يتقيد وجوده باختيار مخترع مختار، ولم يتخصص بتخصيص مقدر مقتدر ولم يرتبط وجوده بوجودهما على الإطلاق، ليس قبله قبل ولابعده بعد ولا يلازمه غير ولا يكون في جرم[1].

والموجود المقيد هو المحدث، والمحدث هو مفتتح الوجود الذي وجب له الحد والانقضاء ووجب له الانحصار والافتقار ووجب له العجز والقصور عن الإحاطة بنفسه وكيفية وجوده.

٤ - في وجود الله وتنزيهه:

وجود الباري يعلمه العقل بالضرورة، والضرورة ما لا يتطرق إليه الشك ولا يمكن للعاقل دفعه، قال تعالى: ﴿أفي الله شك فاطر السموات والأرض..﴾ (إبراهيم: ١٠)، وما انتفى عنه الشك وجب كونه معلوماً بضرورة العقل.

فبحدوث نفسه يعلم الإنسان وجود خالقه لعلمه بأنه موجود بعد أن لم يكن ﴿وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً﴾ (مريم: ٩)، يعلم الإنسان بالضرورة أن الماء الذي خلق منه كان على صفة واحدة ليس فيه اختلاف ولا تركيب ولا تصوير ولا عظم ولا لحم ولا سمع ولا بصر، ثم وجدت فيه هذه

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب ص ١٩٥.

الصفات كلها بعد أن لم تكن، فلما علم حدوثها علم أنه لا بدّ لها من خالق خلقها. وبالفعل الواحد يعلم وجود الباري سبحانه، وكذلك الثاني والثالث إلى ما لا ينحصر... وما وجب للفعل الواحد من الافتقار إلى الفاعل وجب لجميع الأفعال، إذ كل ما علم وجوده بعد أن لم يكن وجب بالضرورة حدوثه، يعلم حدوث الليل والنهار والناس والدواب والأنعام والطيور والوحوش.. وغير ذلك.

وإذا علم أن الله خالق كل شيء علم أنه لا يشبه الشيء إلا ما كان من جنسه، ويستحيل أن يكون الخالق سبحانه من جنس المخلوقات إذ لو كان من جنسها لعجز كعجزها[1].

فإذا علم نفى الشبه بين الخالق والمخلوق علم كونه سبحانه موجوداً وجوداً مطلقاً بلا بداية ولا نهاية ولا تحديد ولا تخصيص ولا تحيز ولا تغير ولا حدوث ولا افتقار، إذ كل من وجدت له البداية له قبل، وكل من له قبل له بعد، وكل من له بعد له حد، وكل من له حد محدث، سبحانه هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم، الأول من غير بداية والآخر من غير نهاية، والظاهر من غير تحديد والباطن من غير تخصيص، موجود على الإطلاق من غير تشبيه ولا تكييف، وليس له مثل يقاس عليه، «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير» لا يلحقه الوهم ولا يكيفه العقل.

للعقول حد تقف عنده لا تتعداه وهو العجز عن التكييف، وليس لها وراؤه مجال للمتمس إلا التجسيم والتعطيل، عرفه العارفون بأفعاله فنفوا التكييف ككيفية الاستواء، وحديث النزول وغير ذلك من المشابهات في الشرع يجب الإيمان بها كما جاءت مع نفي التشبيه والتكييف، لا يتبع المتشابهات في الشرع إلا من في قلبه زيغ. ﴿ فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ﴾ (آل عمران: ٧) خلاصة ما وردناه من نصوص ما يأتي:

---

(١) ابن تومرت: أعز ما أطلب... ص ٢٢٩ - ٢٣٢.

١ ـ إنه لا بدّ من العلم اليقيني بأصول الدين وسبيل ذلك هو العقل، به يعرف وجوده ووحدانيته وتنزيهه.

٢ ـ إنه إذ وافق المعتزلة في وجوب تنزيه الله عن صفات المخلوقين فإنه خالف منهجهم في التأويل العقلي إذ أوجب الإيمان بالمتشابهات كما جاءت مع نفي التشبيه والتكييف[١].

وينتقد ابن تومرت المجسمة والمعتزلة معاً، إذا استند الفريقان إلى أقيسة فاسدة، أما المجسمة فقد استندوا إلى قياس الوجود وقياس المشاهدة، أما المعتزلة فقد استندوا إلى قياس الأفعال، قالت المجسمة جميع ما شاهدنا وجوده على ثلاثة أقسام: جواهر وأعراض وأجسام فكذلك ما غاب عنا، يعنون بذلك الباري، سبحانه وتعالى عن قول المبطلين، إذ الباري ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض، وأما المشبهة فقد استندوا إلى قياس المشاهدة وهو قياس أصحاب الجهة، إذ قالوا جميع ما شاهدناه من الموجودات لم نشاهد شيئاً منها إلا في جهة وكذلك الغائب عنا، يعنون الباري، سبحانه وتعالى عن قول المبطلين.

وأما المعتزلة ـ ولا يشير إليهم بالإسم ـ فقد استخدموا قياس الأفعال، ذلك أنهم قالوا رأينا مشاهداً أنه كل من فعل فعلاً اتصف به، فمن اعتدى وظلم سمي بذلك جائراً وظالماً، فدل هذا على أن الباري سبحانه لا يفعل ظلماً ولا جوراً إذ لو فعل هذا لسمي به، والذي قالوه باطل من وجهين، أحدهما: إن الباري سبحانه لا تتصف أفعاله بالجور والظلم، وإنما يتصف بذلك من حجرت عليه الأمور وحدت له الحدود فمن تعداها سمي بذلك

---

(١) يجيز ابن تومرت التأول للمسترشد الذي يقنع بالدلالة الظاهرة للآيات الخبرية ومجال التأويل عنده محدود مقصور على التشبيه والاستعارة وحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه ووصف ما لا يعقل صفة من يعقل. وتسمية الشيء ما يشاركه أو يقارنه أو ما يخالفه وتسمية المعاني بأسماء الأشخاص وذلك كله أقرب إلى اللغة من تحكم العقل ولذا فهو يشترط على من يؤول ألا يخل بلسان العرب. راجع أعز ما يطلب ص ٦٨٢.

جائراً وظالماً، والباري سبحانه لا حاكم فوقه ولا آمر ولا ناهي غيره، فلو أدخل عبيده كلهم الجنة لكان ذلك منه فضلاً، ولو أدخلهم كلهم النار لكان ذلك منه عدلاً، يفعل في ملكه ما يريد ويحكم في خلقه ما يشاء لا راد لأمره، ولا معقب لحكمه، والوجه الثاني: إن الذي قالوه لا يصح إلا بتوقيف من الشارع ولا سبيل إلى وجوده أصلاً.

وظاهر إن ابن تومرت يتبنى موقف الأشاعرة تماماً بصدد أفعال الله كما يتفق معهم بصدد مسائل أخرى كثيرة.

٥ ـ أسماء الله:

أسماء الباري سبحانه موقوفة على إذنه، لا نطلق عليه إلا ما ورد في كتابه على لسان نبيه، لا يجوز القياس والاشتقاق والاصطلاح في أسمائه، يسمى المخلوق فقيهاً سخياً لعلمه وكرمه ولا يقاس الخالق سبحانه، وليس للمخلوق أن يتحكم على خالقه فيسميه بما لم يسم به نفسه في كتابه، وإنما يسميه بأسمائه الحسنى ويدعوه بها ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها.. وذروا الذين يلحدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون﴾ (الأعراف: ١٨٠)[1].

٦ ـ رؤية الله:

ومما ورد في الشرع من الرؤية يجب التصديق به، يرى من غير تشبيه ولا تكييف، لا تدركه الأبصار بمعنى النهاية والإحاطة والاتصال والانفصال لاستحالة اتصافه بحدوث المحدثات.

٧ ـ في القضاء والقدر:

أحاط الله بكل شيء علماً وأحصى كل شيء عدداً ﴿ألا يعلم من

---

(١) ليس من بين فرق المسلمين غير الفلاسفة ومن تأثر بهم من اطلق على الله أسماء لم يسم بها نفسه مثل واجب الوجود والعلة الأولى... الخ.

خلق وهو اللطيف الخبير﴾ (الملك: ١٤) لم يزل ولا يزال عـالماً بجميـع المحدثات على ما هي عليه من صفاته وتفاصيل أجناسها وترتيب أوقاتها ونهاية أعدادها قبل وجود أعيانها، قدرها العليم في أزليته فظهرت بحكمته على وفق تقديره فجرت بتقديره على حساب لا يختل ونظام لا ينحل.

فكل ما سبق به قضاؤه وقدره واجب لا محالة ظهوره وجميع المخلوقات صادرة عن قضائه وقدره، أظهرها الباري سبحانه كما قدرها في أزليته من غير زيادة ولا نقصان، لا تبديل في المقدور ولا تحويل في المحتوم[1].

إن كل ما وجد من الخلائق سبق به قضاء الباري وقدره، الأرزاق مكتوبة والآثار مكتوبة والأنفاس معدودة والآجال محدودة، لا يستأخر شيء عن أجله ولا يسبقه، ولا يموت أحد دون أن يستكمل رزقه ولا يتعدى ما قدر له، كل ميسر لما خلق له وكل منتظر لما قدر له، من خلق النعيم سييسر لليسرى ومن خلق للجحيم سييسر للعسرى، السعيد سعيد في بطن أمه والشقي شقي في بطن أمه، كل ذلك بقضائه وقدره لا يخرج شيء عن تقديره، لا تتحرك ذرة فما فوقها في ظلمات الأرض إلا بقضائه وقدره[2].

هذا ما ذهب إليه ابن تومرت من القول بالجبر لا نجد فيه أثراً لنظرية الأشاعرة في الكسب، ولكن فيم التكليف إذن وكيف يكون الحساب والثواب والعقاب؟ يقول ابن تومرت: لا يكلف الله العباد بالمشيئة ولكن بالأمر، وإذ أثبت الله التكليف فلا يمكن جحده ولا دفعه ولا رفعه.

والثواب والعقاب مرتبطان بالتكليف، كما إن الوعد والوعيد بيان للناس إن الفعل يتعلق به جزاء من ثواب أو عقاب، ولو لم يكن ذلك لتساوى

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب (مشتمل على جميع تعاليق الإمام محمد بن تومرت مما أملاه أمير المؤمنين عبد المؤمن بن علي رحمه الله تعالى. ص ٢٣٥.

(٢) ابن تومرت: أعز ما يطلب ص ٣٣٦ وراجع أيضاً الفرد بل، وترجمة د. عبد الرحمن بدوي، الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي ص ٢٧١ وراجع تعليق لوساني على ترجمته لكتاب «الجوهرة في التوحيد» ص ٨. الجزائر ١٩٠٧.

الفعل والترك (طاعة الأمر وعصيانه) ولأدى ذلك إلى إهمال الشرع.

لم يوضح ابن تومرت إذ أثبت التكليف صلته بالإرادة الإنسانية، وإنما أثبت المشيئة النافذة لله والقضاء المسبق بالسعادة أو الشقاوة ثم حلل مفهوم التكليف وصلته بكل من الوعد والوعيد من جهة، والثواب والعقاب من جهة أخرى دون تعرض لاقتضاء التكليف إرادة حرة للإنسان.

٨ ـ في عدم تكليف ما لا يطاق:

ومع إن مذهب ابن تومرت هو الجبر، الأمر الذي يقتضي القول بجواز تكليف ما لا يطلق ـ في نطاق إطلاق مشيئة الله ـ فقد ذهب ابن تومرت مخالفاً الأشاعرة مرة أخرى في عدم جواز تكليف ما لا يطاق، وإنما التكليف في نطاق ما يحتمله المكلف ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾ (البقرة: ٢٠٠) لأن ما يحتمله المكلف إما أن يكون راجعاً إلى العقل كالجمع بين الأضداد أو خلق الأجسام مما يستحيل فعله من المخلوق، وإما أن يكون راجعاً إلى العادة كنقل الجبال والارتقاء إلى السماء والحياة بلا طعام ولا شراب مما يستحيل أن يأتي به المخلوق، أو أن يكون راجعاً إلى الطبع كحب البغيض وبغض المحبوب وذلك كله ما لا يصح بها تكليف ﴿ وما جعل عليكم في الدين من حرج ﴾ (الحج: ٧٨.

٩ ـ في الفقه:

علم الأصول ـ كما سبقت الإشارة ـ مقدم على الفروع، إذ لا بدّ أن يستند الفرع إلى أصل، ومن ثم فإن علم التوحيد سابق على الفقه أو علم العبادات، يعلم توحيد الله بالعقل، وهذا العلم هو أصل الإيمان وجميع الطاعات.

ولكن إذا كانت الأصول تثبت بالعقل، فإنه ليس للعقل في الشرع مدخل أو مجال، ويوضح ابن تومرت هذا الموقف الذي يبدو متعارضاً مع موقفه من الأصول، إذ ضرورات العقل عنده ثلاثة: واجب وجائز

ومستحيل، وليست العبادات من قبيل الواجب في العقل - وجوب البديهيات أو استحالة اجتماع النقيضين - فالأحكام الشرعية ليست من جنس الأحكام العقلية، وليست هي كذلك من جنس المستحيل - إذ لا يلزم عن طاعة الأوامر الإلٓهية استحالة عقلية، فلم يبق إلا الجائز، والجواز يؤدي إلى التمانع - أي أن جواز صدق إحدى القضيتين الممكنتين يدفع صدق الأخرى، ولكن الأعيان متساوية عقلاً، أي يمكن صدق أي من القضيتين دون أن تلزم عن ذلك استحالة عقلية فليس بعضها أولى بالإباحة أو الحظر من بعض[١]، والله سبحانه مالك الأشياء يفعل في ملكه ما يريد ويحكم في خلقه ما يشاء، فليس للعقول تحكم ولا مدخل فيما حكم به المولى[٢].

على إن ابن تومرت إذ يستبعد القياس كمصدر للتشريع مقتفياً في ذلك أثر ابن حزم مكتفياً بالقرآن والحديث وإجماع الصحابة، فإنه من جهة أخرى يعارض منهج فقهاء المرابطين في التقليد وفي الاكتفاء في الفقه بدراسة الفروع دون الأصول، إنه في مقابل التقليد يستنكر إغلاق باب الاجتهاد، ذلك المنهج الذي اطلع به أئمة المذاهب الفقهية، وفي مقابل الاكتفاء بفروع الأحكام الشرعية يرى العود إلى الأصول لا سيما الحديث، ذلك إن الاستناد إلى كتب الفروع وحدها لتقرير حكم شرعي يفضي إلى الخطأ أو إلى الظن، إذ قد يناقض الحكم المستند إلى الفرع أصلاً، بينما لا يتقرر تشريع دون مبدأ أو أصل.

وإنما يتم تحصيل الفقه بخمس طرق:

١ - الحديث المرفوع إلى النبي.

---

(١) يتسق موقف ابن تومرت في استبعاده العقل عن مجال الشرعيات مع موقفه من إنكار الاجتهاد أو القياس العقلي وقد شابه في موقفه هذا كلا من النظام وابن حزم إذ يقضي العقل بالجمع في الحكم بين المتماثلات والتفرقة بين المختلفات ولكن الشرع لا يوجب ذلك: القتل العمد كبيرة أكبر من الزنا وتقتضي الأولى شاهدين والثانية أربعة - إباحة صيد البحر دون صيد البر وقت الحج.

(٢) ابن تومرت: أعز ما يطلب ص ٢٠ - ٥١ وانظر أيضاً من ص ١٦٣ - ١٧٣.

٢ ـ معرفة السنّة.

٣ ـ معرفة نص الحديث.

٤ ـ تمييز الصحيح من السقيم في النص.

٥ ـ معرفة المعنى الحقيقي والمعنى المجازي.

وهكذا لا يختلف منهج ابن تومرت عن منهج أئمة مذاهب الفقه ولا سيما الإمام مالك، وإن كان قد أضاف التفسير المجازي.

خلاصة اتجاهات ابن تومرت في الفقه إذن ما يأتي:

١ ـ إن ابن تومرت يستبعد العقل عن مجال الشرع إذ لا مدخل للعقل في أحكام الله بالوجوب أو الندب أو الإباحة أو الكراهة أو الحظر، ومن ثم فلا مجال للقياس العقلي كمصدر للتشريع.

٢ ـ إنه يقتفي أثر ابن حزم في إنكاره إغلاق باب الاجتهاد وتقليد مذاهب الفقه الأربعة وإنما يرى للمجتهدين ـ وهو منهم ـ حق اتباع منهجهم في استنباط الأحكام من الأصول، ومن ثم فإنه لم يخالف الإمام مالك وإنما اتبع نفس منهجه في استخراج مذهب فقهي من الحديث بينما تابع فقهاء الفروع مذهبه، إنه جعل القرآن والحديث أصولاً استنبط منها أحكاماً فقهية شأنه شأن أئمة الفقه بينما جعل فقهاء المرابطين من الفقه المالكي أصولاً استنبطوا منها فروعاً ـ مستندين إلى القياس العقلي الذي أنكره ابن تومرت ـ مستغنين عن الأصول مما ترتب عليه أن تنشأ أحكام معارضة للأصول.

وإذا كان فقهاء المرابطين قد استندوا إلى «الموطأ» بوصفه مصدراً وأصلاً فقهياً فقد استند إليه ابن تومرت بوصفه مصدراً من مصادر الحديث[1].

(١) الفرد وترجمة د. عبد الرحمن بدوي. الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي ص ٢٧٦. الناشر: دار ليبيا.

١٠ ـ في الإمامة والمهدية:

لأسباب سياسية أكثر منها عقائدية جعل ابن تومرت في الاعتقاد بالإمامة في كل زمان ومكان ركناً من أركان العقيدة، فما من زمان إلا وفيه إمام لله قائم بالحق في أرضه، ويشير إلى قول الله ﴿ إني جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتي . . ﴾.

ولا بدّ أن يكون الإمام معصوماً من الباطل لأنه لو لم يكن معصوماً لكان باطلاً والباطل لا يهدم الباطل والضال لا يهدم الضلال والمفسد لا يهدم الفساد، وأن يكون معصوماً من الجور، لأن الجائر لا يهدم الجور، وأن يكون معصوماً من البدع لأن المبتدع لا يهدم البدع، وكما لا تدفع النجاسة بالنجاسة ولا الظلمة بالظلمة وإنما تدفع الأشياء بأضدادها، تدفع الظلمة بالنور والضلال بالهدى والجور بالعدل والباطل بالحق. ولا يدفع الاختلاف إلا بالاتفاق ولا يكون اتفاق إلا بالرجوع إلى أولي الأمر، الإمام المعصوم من الباطل والظلم، وهذا معنى قول الله: ﴿ لا ينال عهدي الظالمين ﴾، كذلك كانت إمامة الأنبياء من آدم إلى نوح إلى إبراهيم والأنبياء من بعده إلى الرسول المعصوم إلى أن كانت خلافة الخلفاء الراشدين، ثم بدت بعد ذلك أهواء ونزاع وقلوب منكرة وشح مطاع وهوى متبع ودنيا مؤثرة وسبل متفرقة، ذهب العلماء وظهر الجهال، ذهب الصالحون وظهر الدجالون، ذهب أهل الحقائق وظهر أهل التبديل والتغيير والتلبيس والتدليس حتى انعكست الأمور وعطلت الأحكام وأهملت الأعمال وماتت السنّن وذهب الحق وأظلمت الدنيا بالجهل والباطل والجور والظلم والهرج والفتن.

والأمر كذلك إلى أن يظهر المنصور المؤيد من الله القائم بالحق الناصر لدين الله القائم بالعدل في الدنيا حتى يملأها والمظهر للحقائق بعد تعطيلها، أتى بالله في زمان ادلهمت فيه الظلمات جاء المهدي في زمن الغربة، اختصه الله بما أودعه في قلبه من معاني الهداية فانتظمت الأمور على سنّن الهدى، العلم به واجب والسمع والطاعة واجب. أمره أمر الله ورسوله وطاعته طاعة

الله ورسوله والانقياد له انقياد لله ورسوله وموافقته موافقة لله ورسوله وبتعظيم حرماته تعظيم حرمات الله ورسوله، وذلك واجب اعتقاده والتدين به ورسوخه في قلب الصغير والكبير والحر والمتعبد، إنه أمر المهدي الذي هو أمر الله، أمر المهدي حتم من خالفه يقتل، لا دفع في هذا لدافع، وقد يثبت ذلك بثبوت نصوص الكتاب وقواطع الشرع، فالإيمان بالمهدي واجب والشك فيه كفر، معصوم فيما دعا إليه من الحق، فرد في زمانه، صادق في قوله، يقطع الجبابرة والدجاجلة، يفتح الدنيا شرقها وغربها ليملأها عدلاً كما ملئت جوراً[1].

ثم يعرج ابن تومرت بعد ذلك على طوائف الملثمين (المرابطين) فيتهمهم على اعتقادهم التجسيم وعلى ارتكابهم الكبائر بالكفر، فإن كان موقفه من نفسه مستقى من الشيعة بصدد المهدية والإمامة فإن موقفه من خصومه متأثر فيه بأفكار الخوارج عن أعدائهم.

وهكذا جمع ابن تومرت في مذهبه أفكاراً من مصادر مختلفة بين معتزلة وأشاعرة وشيعة وخوارج، وإذا صرفنا النظر عن أفكاره السياسية في المهدية والإمامة وتكفير أعدائه فإن الملامح العامة لمذهبه الكلامي تبقيه آخر الأمر في نطاق مذهب الأشاعرة.

---

(١) ابن تومرت: أعز ما يطلب، ص ٣٥٧.

٣ ـ الشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ/ ١١٥٣ م)[١]

شهرته كمؤرخ للفرق والديانات بأكثر من شهرته كمتكلم، ذلك أن كتابه «الملل والنحل» ظل على مدى قرون أهم مرجع قديم عن فرق المسلمين فضلاً عن الأديان الأخرى كما عرفها المسلمون آنذاك، وذلك أمر جدير أن يكون موضع دراسة، إذ لا ينبغي أن نعرض للمتكلمين فحسب بل لمؤرخي الفرق كذلك، خاصة إذا كان بعضهم كالشهرستاني قد شكل معلوماتنا عن هذه الفرق لنتبين ما أصابوا فيه وما جانبهم فيه الصواب.

ومنهج تصنيف كتاب الملل والنحل يستند فيه الشهرستاني كغيره من كتاب الفرق إلى الحديث المنسوب إلى الرسول: ستفترق أمتي على ثلاث

---

(١) ولد ببلدة شهرستان بين نيسابور وخوارزم من إقليم خرسان عام ٤٧٩ هـ/١٠٨٧ م تنقل بين مراكز العلم في فارس ومـا حولها دارساً العلوم الدينية ثم مدرسا لها ثم رحل إلى بغداد مدرساً بالمدرسة النظامية عام ٥١٠/١١١٦ ثم عاد إلى خراسان متنقلاً بين مدنها إلى أن توفي بمسقط رأسه شهرستان عام ٥٤٨ هـ/١١٥٣.

وأما مؤلفاته وأهمها كتاب الملل والنحل وقد نشر عدة نشرات من أهمها نشرة فتح الله ابن بدران وكتاب نهاية الإقدام في علم الكلام وقد حققه المستشرق الفرد جيوم وملحق به مسألة إثبات الجوهر الفرد، وكتاب مصارعة الفلاسفة وقد حققته الدكتورة سهير مختار ١٩٧٦، وله كتب أخرى ورسائل في الرد على الفلاسفة منها رسالة في اعتراضات الشهرستاني على كلام ابن سينا ورسالة في العلم الإلهي وهما مخطوطتان بمكتبة مجلس شوراي، ملي بطهـران، ونهايات أوهام الحكماء الإلهيين، ومناظرات مع الإسماعيلية (راجع ثبت مؤلفاته بكتـاب مصارعة الفلاسفة ص ١٨ ـ ٢٢).

وسبعين فرقة: الناجية منها واحدة والباقون هلكى[1]. والحديث مشتبه في صحته سنداً ومتناً، فقد طعن الإمام ابن حزم في إسناده، أما متنه فمحل اختلاف، فهناك من رواه على أن الناجية واحدة والباقين هلكى، ومن رواه أنهم كلهم ناجون سوى واحدة هي الزنادقة، والذين ذكروا أن الناجية فرقة واحدة اختلفوا في تحديدها[2].

استند الشهرستاني إلى هذا الحديث في تصنيفه لفرق المسلمين فتكلف مثل ما تكلف كل من استند في تصنيفه إليه من تشعيب الفرق ليكتمل عددها ثلاثاً وسبعين دون اعتبار للمستقبل.

أضاف الشهرستاني خطأً منهجياً آخر يضفي ظلالاً كثيفة من الشك حول موضوعية ما ذكره سواء ما يتعلق بمقالات الفرق أو بمعتقدات الأديان الأخرى وذلك فيما مهد به لدراسته من تبرير كأنه فلسفة لإدانة معتقدات جميع الأديان والمذاهب ـ عدا مذهبه بطبيعة الحال ـ إذ ردها كلها إلى معصية إبليس إذ يقول: اعلم أن أول شبهة وقعت في الخليقة شبهة إبليس ومصدرها استبداده بالرأي في مقابلة النص واختياره الهوى في معارضة الأمر، وهكذا في بساطة رد استخدام العقل في موضوعات الدين إلى معصية إبليس[3] جاعلاً

---

(١) الحديث مذكور بصيغ مختلفة منها: افترقت اليهود على إحدي وسبعين فرقة وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار ما عدا واحدة. وقد ذكر الشهرستاني الحديث مضافاً إلى أوله افترقت المجوس على سبعين فرقة.

(٢) قالوا وما هي يا رسول الله قال: «ما أنا عليه وأصحابي» وهذه رواية أهل السلف أو «المتمسكون بسنتي وهي رواية الأشاعرة» أو «شيعة أهل بيتي»، وهي رواية الشيعة. «أو الفرقة العدلية أو أهل العدل والتوحيد» حسب رواية المعتزلة، راجع تعليق الشيخ زاهد الكوفري على الحديث في تقديمه لكتاب الفرق بين الفرق للبغدادي.

(٣) يذكر الشهرستاني أن معصية إبليس قد تشعبت منها سبع شبهات سارت في الخليقة وسرت في أذهان الناس حتى صارت مذاهب بدعة وضلالة. والشبهات السبع قد نقلها حسب قوله من التوراة وشروح الأناجيل الأربعة.. وهكذا ينقل عن كتب غير المسلمين ليدين المسلمين إذ يشير إلى مناظرات وقعت بين الملائكة وإبليس بعد امتناعه عن السجود وإنه معترف بوحدانية الله وحكمته! إلا أن سبع شبهات تساق إلى حكمته وهي:
=

جميع مذاهب المسلمين ـ عدا مذهبه ـ منتسباً إلى حزب الشيطان إذ يقول: فاللعين الأول لما حكم العقل على من لا يحكم عليه بالعقل لزمه أن يجري حكم الخالق في الخلق أو حكم الخلق في الخالق، والأول غلو والثاني تقصير، ومن الشبهة الأولى ثارت مذاهب الحلولية والتناسخية والمشبهة والغلاة من الروافض، وثارت من الشبهة الثانية مذاهب القدرية والجبرية والمجسمة حيث قصروا في وصفه تعالى حتى وصفوه بصفات المخلوقين، فالمعتزلة مشبهة أفعال والمشبهة حلولية الصفات، وكل واحد منهم أعور بأي عينيه شاء! فإن من قال إنما يحسن منه ما يحسن منا ويقبح منه ما يقبح منا فقد شبه الخالق بالخلق، ومن قال: يوصف الباري تعالى بما وصف به الخلق أو يوصف الخلق بما يوصف به الباري تعالى فقد اعتزل عن الحق.

وينسب على الخصوص مذهبي المعتزلة والخوارج إلى معصية إبليس، أما المعتزلة فحين طلبت العلة في كل شيء وذلك في رأيه من سنخ اللعين، وأما الخوارج فلا فرق عنده بين قولهم: لا حكم إلاّ بالله ولا تحكم الرجال وبين قول إبليس: لا أسجد إلا لك[1].

= ١ ـ لم خلقني وقد علم قبل خلقي ما يصدر مني ويحصل عني.
٢ ـ لم كلفني بمعرفته وطاعته وما الحكمة من التكليف إذا كان لا ينتفع بطاعة ولا يتضرر بمعصية.
٣ ـ ولم كلفني السجود لآدم وذلك ما لا يزيد في معرفتي وطاعتي لإياه.
٤ ـ ولم لعنني إذ لم أسجد لآدم ولم أرتكب قبيحاً إلا قولي: لا ساجد إلا لك.
٥ ـ إذ خلقني وكلفني مطلقاً وخصوصاً فلم أطع فلعنني وطردني، فلم طرقني إلى آدم حتى دخلت الجنة وعزرته بوسوستي ولو منعني من دخولي الجنة لاستراح مني آدم وبقي خالداً فيها.
٦ ـ لم سلطني على أولاده حتى أراهم من حيث لا يرونني وتؤثر فيهم وسوستي.. ولو أبقاهم على الفطرة لبقوا سامعين مطيعين.
٧ ـ لم أمهلني ولو أهلكني في الحال لاستراح آدم والخلق مني وما بقي شر ما في العالم وترد الملائكة: إنك غير صادق ولا مخلص إذ لو صدقت لما احتكمت على الله بـ «لم». وهكذا رد الشهرستاني البدع والضلالات وإن اختلفت العبارات وتباينت الطرق إلى السؤال بـ «لم».

(١) الشهرستاني وتحقيق فتح الله بن بدران: الملل والنحل ص ١٥ ـ ١٦. ومن الملاحظ أن =

ويصل الشهرستاني بين شبهات إبليس وبين ما أثاره المنافقون إذ لم يرضوا بما كان يأمر به النبي وينهى، ومجادلتهم بالباطل فيما لا يجوز الجدال فيه، ثم ليصل هؤلاء المنافقين بأصل أو بمنبت أو بذرة الفرق الإسلامية الضالة فلا فرق مرة أخرى بين قول إبليس: لا اسجد إلا لك وبين قول ذي الخويصرة التميمي للنبي: أعدل يا محمد فإنك لم تعدل، فخلاصة الضلال كله في حكم الهوى في مقابلة النص.

خلاصة القول في تقييم كتاب الملل والنحل ما يأتي:

١ ـ من الناحية المنهجية:

أ ـ استناداً إلى حديث افتراق الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة وما يتضمنه من إدانة عقائدية لاثنتين وسبعين منها. وفي ذلك بعد عن الموضوعية فضلاً عن التعسف في تشعيب الفرق.

ب ـ تبرير عقائدي خطير وغريب من الإسلام إذ يصل معتقدات هذه الفرق بشبهات إبليس التي يجمعها جميعاً أصل واحد هو السؤال بـ «لم» أو الاحتكام إلى العقل.

٢ ـ من الناحية الموضوعية: معلومات مستقاة من كتاب الأشاعرة وخاصة البغدادي وذلك بدوره ناقل ـ بصدد المعتزلة ـ عن ابن الراوندي الذي يعده الأشاعرة أنفسهم ملحداً.

نخلص من ذلك إلى أنه قد آن للباحثين والدارسين لفرق المسلمين أن يستندوا إلى مصنفات ومؤلفات أتباع هذه الفرق لا ما يكتبه عنهم الخصوم ومنهم الشهرستاني، فذلك يحقق هدفين أحدهما علمي والآخر عملي، أما

= الشهرستاني قد وقع في خطأ جسيم إذ لم يقل إبليس لا أسجد إلا لك، وإنما قال كما ذكر القرآن وقد كان ينبغي أن يلتزم الشهرستاني بنص روايته «أأسجد لبشر خلقته من صلصال من حما مسنون» وفرق بين القولين الأول تعبير عن التوحيد والثاني تعبير عن الكبر أول شر ظهر في الكون.

العلمي فذلك ما يقتضيه البحث العلمي الموضوعي النزيه، وأما العملي فتقريب بين فرق المسلمين، إذ أصبحت هذه الكتب تشكل عقبة في سبيل التقارب بين مذاهب المسلمين ما دامت معلومات جمهور أهل السنّة عن الشيعة أو الخوارج مقصورة على مؤلفات تصل بين معتقدات هذه الفرق وبين معصية إبليس تارة أو تردها إلى الديانات الأخرى تارة أخرى(١).

آراؤه الكلامية:

١ ـ في إبطال التشبيه والتعطيل معاً:

الباري تعالى واحد في ذاته لا قسم له، وواحد في صفاته لا شبيه له وواحد في أفعاله لا شريك له، لا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها بوجه من وجوه المشابهة والمماثلة «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير»، فليس الباري سبحانه بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا في مكان ولا في زمان ولا هو قابل للأعراض ولا بمحل للحوادث، ولو كان الباري كما تصوره المشبهة متقدراً بقدر متصوراً بصورة متناهياً بحد ونهاية مختصاً بجهة متغيراً بصفة حادثة في ذاته لكان محدثاً، ذلك إن التغير دليل الحدوث.

والله مستغن عن المحل والحيز جميعاً، لا حدّ له ولا اجتماع ولا افتراق، ليس بداخل في العالم ولا خارج، لأن الدخول والخروج من لوازم المتحيزات والمحدودات، على إنه يصح أن يقال داخل في العالم بعلمه وقدرته خارج عنه بكونه منزهاً متقدساً متعالياً، هو الأول والآخر إذ ليس وجوده زمانياً، هو الظاهر والباطن إذ ليس وجوده مكانياً(٢).

---

(١) في كتاب الملل والنحل بالإضافة إلى مذاهب المسلمين عرض لديانات غير المسلمين وهو يعد من أهم المراجع عن الأديان الأخرى من وجهة نظر إسلامية. ومع ذلك يشوبه عدم الدقة في المعلومات بل أحياناً أخطاء تاريخية جسيمة، وفي الكتاب كذلك عرض لآراء فلاسفة اليونان وهي معلومات مشوهة تماماً، فلقد جعل من الطبيعيين الأولين مؤمنين موحدين. وأما ما ذكره عن فلاسفة الإسلام فمنقول باعترافه من كتب ابن سينا.

(٢) الشهرستاني: نهاية الاقدام في علم الكلام، حققه الفرد جيوم طبعة مكتبة المثنى ص١٠٣ ـ ١١٠.

أما التعطيل فإنه ينصرف إلى وجوه شتى:

منها تعطيل الصنع عن الصانع وذلك قول الدهرية المنكرين لوجود الباري ويرد عليهم الشهرستاني بأدلته على وجود الله.

ومنها تعطيل الصانع عن الصنع وذلك قول الفلاسفة القائلين بقدم العالم في الأزل، ويرد عليهم بإثبات حدوث العالم وفعل الله فيه.

ومنها تعطيل الباري عن الصفات الذاتية والمعنوية وعن الأسماء والأحكام وذلك مذهب الإلٓهيين من الفلاسفة.

ومنها تعطيل الباري عن الصفات والأسماء أزلاً، وذلك مذهب الغالية من الشيعة الباطنية، إذ قالوا إن المبدع إنية أزلية وهو قبل الإبداع عديم الإسم فلسنا ندرك له إسماً في ذاته، إنه هو هو لا موجود ولا معدوم، لا عالم ولا جاهل، لا قادر ولا عاجز، ولا مريد ولا كاره وكذلك سائر الأسماء والصفات.

ويرد عليهم الشهرستاني بأن من أثبت صانعاً وذكر إسماً له فإن الاشتراك في الاسامي لا يوجب اشتراكاً في المعاني، وإن أسماء الباري سبحانه إنما تتلقى من السمع، وقد ورد سمع بأنه سبحانه عليم قدير حي قيوم سميع بصير لطيف خبير، وأمرنا سبحانه أن ندعوه عز وجل بأحسن الإسمين المتقابلين إذ قال «ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها».

ومنها تعطيل ظواهر الكتاب والسنّة عن المعاني التي دلت عليها، وذلك مذهب المعتزلة، ولا ينتقدهم الشهرستاني انتقاده سائر الفرق والمذاهب، والواقع أنه أقرب في تصوره لذات الله وصفاته إلى المعتزلة منه إلى الصفاتية.

٢ - في إثبات العلم بذاته وصفاته:

يشير الشهرستاني إلى الآراء المختلفة في الصلة بين الذات والصفات، أما المعتزلة فالصفات عندهم عين الذات وأما الأشاعرة فقد أثبتوا الصفات

قائمة بالذات، أما الفلاسفة فقد قالت واجب الوجود بذاته لا يتصور إلا واحداً من كل وجه فلا صفة ولا حال ولا اعتبار ولا حيث ولا وجه لذات واجب الوجود بحيث يكون أحد الوجهين والاعتبارين غير الآخر أو يدل لفظ على شيء هو غير الآخر بذاته[1].

وينتقد الشهرستاني موقف الفلاسفة[2]، ويعرض لموقفي المعتزلة والأشعرية في موضوعية دون ترجيح أحدهما على الآخر، ويستند موقف الأشعرية في قولهم: الله عالم بعلم، وإن العالم لا بدّ أن يكون ذا علم إلى قياس الغائب على الشاهد الأمر الذي ينكره المعتزلة، ويعتبر الأشعرية الغائب بالشاهد بجوامع أربعة وهي العلة والشرط والدليل والحد.

أما العلة فإنه في الشاهد كون العالم عالماً معلل بالعلم، ولا بدّ من تلازم العلة مع المعلول، إذ لو جاز وجود عالم بدون علم لجاز وجود معلول دون علة، فالوصف والصفة أمران متلازمان. ومن ثبتت له هذه الصفات . العلم والقدرة والحياة ـ وجب وصفه بها. فإن وصف بها وجب إثبات هذه الصفات له، كذلك الأمر في الإرادة والكلام، إذ لما ثبتت له الإرادة .والكلام كان مريداً متكلماً، فلما وجب كونه مريداً متكلماً وجبت له الإرادة والكلام.

ويرد المعتزلة على ذلك بأن تعليل الأحكام بالعلل يلزم عنه افتقار المعلول إلى العلة. وإن صح ذلك في الشاهد فإنه لا يصح في الغائب. إذ تقدس سبحانه عن الاحتياج إلى التعليل. أو إلى صفة العلم كي يكون بها عالماً.

ويرد الأشاعرة إننا لا نعني بالتعليل الافتقار أو الاحتياج وإنما مجرد الاقتضاء العقلي والتلازم الحقيقي.

أما الشرط فإن كونه سبحانه عالماً يقتضي كونه حياً، إذ الحياة شرط

---

(١) الشهرستاني: نهاية الاقدام في علم الكلام، ١٨٠ ـ ١٨١.

(٢) نرجىء انتقاداته إلى حين الحديث عن موقفه من الفلاسفة.

لكون العالم عالماً، ذلك أمر مطرد في الشاهد والغائب.

ويرد المعتزلة باختلاف الشاهد عن الغائب، إذ ليست الحياة وحدها في الشاهد شرطاً لكون العالم، وإنما تنضم إليها شروط أخرى كوجود البنية وهذا ما لا يجب إطراده في الغائب.

ويحاول الشهرستاني التقريب بين الموقفين مستنداً إلى التحليل اللغوي. فمعنى كونه عالماً قيام العلم به. ومعنى قيام العلم به اتصاف علمه به من غير فرق، وإنه قد اشتق له اسم من العلم فيقال عالم كما يشتق اسم من الفعل فيقال فاعل فلا اقتضاء ولا إيجاب ولا علة ولا معلول[1].

أما الحد فقد ذهب الأشاعرة إلى أن حد العالم في الشاهد إنه ذو علم والقادر إنه قدرة والمريد أنه ذو إرادة وإنه يجب إطراد ذلك في الغائب.

ويرد المعتزلة بأن ذا الشيء لا يكون دائماً على سبيل الوصف والصفة، إذ قد يكون على سبيل الفعل والمفعول، وقد يكون على سبيل الملك والمملوك، فقد ورد في التنزيل «رفيع الدرجات ذو العرش» والعرش خلقه وملكه وليس صفة قائمة بذاته[2]:

وهكذا لا نجد الشهرستاني متحاملاً على المعتزلة تحامل متقدمي الأشاعرة إذ استجد خصم خطير ـ وهم الفلاسفة ـ تهون إلى جانبه خصومة المعتزلة.

٢ ـ في الإرادة:

يتشعب الكلام في الإرادة إلى ثلاث مسائل، إحداها في كون الباري تعالى مريداً على الحقيقة، الثانية في أن إرادته قديمة لا حادثة والثالثة أن الإرادة الأزلية متعلقة بجميع الكائنات.

---

(١) المرجع السابق ص ١٨٨.

(٢) المرجع السابق ص ١٩١ ولم يذكر الشهرستاني الجامع الرابع وهو الدليل.

أما الأولى فالكلام فيها مع النظام والكعبي والجاحظ والنجار، فذهب النظام والكعبي إلى أن الباري تعالى غير موصوف بها على الحقيقة، وإن ورد الشرع بذلك فالمراد بكونه تعالى مريداً لأفعاله إنه خالقهـا ومنشئها، وإن وصف بكونه مريداً لأفعال العباد فالمراد بذلك إنه أمر بها، وإن وصف بكونه مريداً في الأزل فالمراد بذلك إنه عالم فقط.

وذهب النجار إلى أن معنى كونه مريداً إنه غير مغلوب ولا مستكره. وذهب الجاحظ إلى إنكار أصل الإرادة شاهداً وغائباً.

ويرد الشهرستاني عليه بأنه كما يحسّ الإنسان في نفسه علمه بالشيء وقدرته عليه يحسّ من نفسه قصده إليه وعزمه عليه ثم قد يفعله على موجب إرادته وقد لا يفعله على موجب إرادته.

أما الرد على النظام والكعبي فقد قام الدليل عـلى إن الاختصاص ببعض الجائزات دون البعض في أفعال العباد دليل على الإرادة والقصـد والميل، والدليل يطرد شاهداً وغائباً، فإن الأحكام والاتقان لما دل على الفاعل شاهداً دل عليه غائباً، والاختصاص ببعض الجائزات دون البعض من دلائل الإرادة.

أما كونه تعالى غير مغلوب ولا مستكره فمجمع عليه، غير أن ذلك ليس معنى الإرادة، وإنما تعني الإرادة اختصاص الأفعال ببعض الجائزات دون البعض.

وإرادة الله قديمة أزلية فالباري مريد بإرادة قديمة لا في محل.

على إن الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة حول تعلق الإرادة. إذ يرى المعتزلة أن الإرادة الإلّهية متعلقة بأفعاله وذلك يعني أنه قاصد إلى خلقها على ما علم، وأن إرادته تتقدم على المفعول بلحظة واحدة، أما كونه مريداً لأفعال المكلفين فيعني أن ما كان منها خيراً ليكون، أما ما كان منها لئلا يكون

فلا يكون، أما المباحات ـ وهي ليست خيراً ولا شراً ـ فالرب تعالى لا يريدها ولا يكرهها.

ويرى الأشاعرة أن إرادة الله تتعلق بكل الكائنات، إذ الصفة القديمة يجب أن تتعلق بكل متعلق على الإطلاق.

ومرة أخرى لا يتحامل الشهرستاني على المعتزلة، وإن قدم رأيه في ضوء أشعريته إذ يقول: إرادة الله ومشيئته أو رضاه ومحبته لا تتعلق بالمعاصي من حيث كونها معاصي كما لا تتعلق قدرته تعالى بأفعال العباد من حيث هي أكسابهم فيمنع النزاع ويندفع التشنيع[١].

ويستند الشهرستاني في موقفه عن الإرادة إلى قول الإمام جعفر الصادق: إن الله تعالى أراد منا شيئاً وأراد بنا شيئاً ما أراده منا أظهره لنا، وما أراده بنا طواه عنا. فما بالنا نشتغل بما أراده بنا عما أراده منا، ومعنى ذلك أنه أراد منا ما أمرنا به وأراد بنا ما علمه الله. فكأن الإرادة واحدة يختلف حكمها باختلاف وجه تعلقها بالمراد، وهي إذا تعلقت بثواب سميت رضى ومحبة[٢]، وإذا تعلقت بعقاب سميت سخطاً وغضباً. وكذلك إذا تعلقت بالمراد على وجه تعلق العلم به قيل أراد به ما علم، وإذا تعلقت بالمراد على وجه تعلق الأمر قيل أراد منه ما أمر، وإذا تعلقت بالصنع مطلقاً قيل أراد الكائنات بأسرها ولم يقل أراد منها وأراد بها بل أرادها على ما هي عليه من التجدد والتخصيص بالوجود دون العدم، أما أفعال العباد فإرادته لها لا على الوجه الذي ينسب إلى العباد بل على الوجه الذي ينتسب إلى الخلق إيجاداً وتخصيصاً، وقد يكون على وجه ما أراده منا أي أمرنا به ديناً وشرعاً واعتقاداً ومذهباً، وما أراده بنا ما علم به سابقة وعاقبة وفاتحة وخاتمة، وقد دل على هذا المعنى قوله تعالى: ﴿ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول

---

(١) المرجع السابق ص ٢٥٩.

(٢) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ويريد الله أن يتوب عليكم﴾ وقوله: ﴿ولا يرضى لعباده الكفر﴾.

مني لأملان جهنم من الجنة والناس أجمعين﴾ (السجدة: ١٣) أي لما لم يشأ الهداية حق القول على مقتضى العلم السابق[١].

هكذا لا نجد الشهرستاني مقتفياً أثر متقدمي الأشاعرة في التشنيع على المعتزلة بصدد القول بالقدرة، وإنما التزم فيها موقفاً معتدلاً وإن لم يخالف الأشعرية في حقيقة معتقده: إذ الله خالق الفعل والعبد مكتسبه.

٤ ـ كون الباري متكلماً بكلام أزلي:

ذهب الأشاعرة إلى أن كلام الباري تعالى كلام واحد، وهو مع وحدته أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد، ويرى الشهرستاني أنه يمكن أن يضاف إليها النداء والدعاء، وكان عبد الله بن كلاب قد ذهب إلى أن كلام الباري في الأزل لا يتصف بكونه أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً إلا عند وجود المخاطبين واستجماعهم شرائط التكليف[٢].

ويرى الشهرستاني إمكان أن ترد الأقسام كلها إلى قسمين: الخبر والأمر. إذ لا يتصور الاستخبار في حقه تعالى على موجب حقيقة الاستفهام وإنما معناه التقرير والإخبار: كقوله تعالى: ﴿ألست بربكم قالوا: بلى﴾، فالاستخبار بذلك يرد إلى الخبر، كذلك الوعد والوعيد أحدهما متعلق بثواب والآخر بعقاب، كما أمكن أن يرد النداء إلى الخبر، بل يذهب الشهرستاني إلى رد قسمين إلى قسم واحد فيكون كلامه كله واحداً، وقد ورد التنزيل بقسميه أمراً بحيث يتضمن جميع الأقسام في قوله تعالى: ﴿وما أمرنا إلا واحدة﴾، وفي قوله: ﴿ألا له الخلق والأمر﴾، فالخلق والأمر يتقابلان تقابل الفعل والقول.

ويرد الشهرستاني على المعتزلة بخلق القرآن بقوله: إننا لا ننكر وجود كلمات لها مفتتح ومختتم وهي آيات وسور ويسمى الكل قرآناً، وما له مبتدأ

---

(١) المرجع السابق ص ٢٣٨ ـ ٢٦٠.

(٢) المرجع السابق ص ٣٠٣.

ومنتهى لا يكون أزلياً، ويسمى ما يقرأ باللسان قرآناً وما يكتب باليد مصحفاً، ولكن كلامنا في مدلول هذه الكلمات ومقروء هذه القراءة، إنها صفة أزلية لا حادثة وواحدة لا كثيرة، إن كلام الله غير ما حل في اللسان من تحريك الشفتين واللسان والحلق، بل هو معنى آخر وراء ذلك، إنه معنى واحد أزلي وكلمات كثيرة أزلية، إذ الكلمات مظاهر الأمر، فكما أن أمره لا يشبه أمرنا فكلماته وحروفه لا تشبه كلماتنا وحروفنا، إنها حروف قدسية علوية، إذ الكون كله قائم بكلمة الله محفوظ بأمر الله(١).

٥ ـ في كونه تعالى سميعاً بصيراً:

ذهب فريق من المعتزلة إلى أنه تعالى سميع بصير لذاته، كما ذهب الكعبي ومن تابعه من البغداديين إلى أن معنى كونه سميعاً بصيراً أنه أعلم بالمسموعات والمبصرات ولا يزيد عن كونه عالماً بالمعلومات، وذهب أبو الحسن الأشعري إلى أنه تعالى سميع بسمع بصير ببصر وهما صفتان قائمتان بذاته زائدتان على كونه عالماً.

ويتابع الشهرستاني الأشعري إذ إننا نجد تفرقة ضرورية بين كون الإنسان سميعاً وبين كونه بصيراً فلا بدّ أن يرجع الأمر إلى معنى يكون بالأول سميعاً وبالثاني بصيراً وهما معنيان زائدان عن كونه حياً(٢).

٦ ـ في جواز رؤية الباري عقلاً ووجوبها سمعاً:

أثبت الأشعري رؤية الله إثبات جواز عقلاً وإثبات وجوب سمعاً، ولا يشترط في الرؤية وجود البنية أو اتصال الشعاع أو توسط الهواء المشف. ويرد الأشعري الرؤية إلى الوجود إذ كل موجود عنده فهو ممكن أن يرى.

يرى الشهرستاني أن مسألة الرؤية يجب الإيمان بها بمقتضى السمع،

---

(١) المرجع السابق ص ٢٨٨ ـ ٣١٨.

(٢) المرجع السابق: ص ٣٤١ وما بعدها.

ويذكر الأدلة السمعية التي يذكرها الأشاعرة كقوله تعالى: ﴿وجوه يومئذٍ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ وسؤال موسى ربه الرؤية إذ لو كانت ممتنعة لما سألها نبي، أما الأدلة العقلية على السمع وأجوبة الأشعري على اعتراضات المعتزلة فإن النفس لا تسكن إليها كل السكون.

لا يمكن إذن الاستناد في رؤية الله إلى العقل، وإنما الإيمان بها واجب بمقتضى السمع فذلك ما يمكن أن يعتمد عليه كل الاعتماد[1].

٧ ـ **في التحسين والتقبيح:**

لا يجب على الله تعالى شيء من قبل العقل، ولا يجب على العباد شيء قبل ورود الشرع:

أ ـ مذهب أهل الحق إن العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه في حكم التكليف من الله شرعاً، على معنى أن أفعال العباد ليست على صفات نفسية حسناً أو قبحاً بحيث لو أقدم عليها مقدم أو أحجم عنها محجم استوجب من الله ثواباً أو عقاباً، فقد يحسن الشيء شرعاً ويقبح مثله المساوىء له في جميع الصفات النفسية، فمعنى الحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله وإذا ورد الشرع بحسن أو قبح لم يقتضِ قوله صفة للفعل.

ولو قدرنا إنساناً قد خلق تمام الفطرة كامل العقل دفعة واحدة من غير أن يتخلق بأخلاق قوم ولا تأدب بآداب الأبوين ولا تزيا بزي الشرع ولا تعلم من معلم ثم عرض عليه أمران: أحدهما أن الاثنين أكثر من الواحد والثاني أن الكذب قبيح بمعنى أنه يستحق من الله تعالى لوماً عليه فلا شك أنه لا يتوقف في الأول بينما يتوقف في الثاني.

إن الصدق إخبار عن أمر ما هو به، والكذب إخبار عن أمر على خلاف ما هو به، إن من أدرك هذه الحقيقة لم يخطر بباله كون الصدق حسناً

(١) المرجع السابق. ص ٣٥٦.

أو الكذب قبيحاً، فلا يدخل الحسن والقبح إذن في صفاتهما الذاتية، ومن الأخبار التي هي كاذبة ما يثاب عليها مثل إنكار الدلالة عليه، فلم يدخل كون الكذب قبيحاً في حد الكذب ولا لزمه في الوجود، فلا يجوز أن يعد من الصفات الذاتية التي تلزم النفس وجوداً أو عدماً ولا يعقل بالبديهة ولا بالنظر، لأن النظري لا بدّ أن يرد إلى الضروري البديهي، فلا مرد لهم ـ أي المعتزلة ـ إلا الاسترواح إلى عادات الناس من تسمية ما يضرهم قبحاً وما ينفعهم حسناً[1](*).

ولو كان الحسن والقبح، الحلال والحرام، والوجوب والندب، والإباحة والحظر، والكراهة والاستحباب، والطهارة والنجاسة، راجعة إلى صفات نفسية للأعيان أو الأفعال لما تصورأن يرد شرع بتحسين شيء وآخر بتقبيحه، ولما تصور نسخ الشرائع حتى يتبدل حظر بإباحة وحرام بحلال وتخير بوجوب، ولما اختلفت الأحكام بالنسبة إلى الأوقات تحريماً وتحليلاً... إن الحسن والقبح في الصدق والكذب كالحلال والحرام في النكاح والزنا، وكالجواز والحظر في البيع والربا.

ولو كان الحسن والقبح يردان إلى العقل فما وجه الحسن في أصل التكليف إذا كان لا يرجع إلى المكلف خير وشر، نفع وضر، زين وشين، حمد وذم، جمال ونكال، والمكلف قادر على إسباغ النعم عليهم من غير سبق تكليف فقد تعارض الأمران: أحدهما أن يكلفهم فيأمرهم وينهاهم حتى يطاع ويعصى ثم يثيب ويعاقب على فعلهم، والثاني أن لا يكلفهم بأمر ونهي إذ لا يتزين بطاعة ولا يتشين منهم بمعصية ولا يثيب ثواباً على فعل ولا يعاقب عقاباً على فعل، بل ينعم دواماً كما أنعم ابتداء، أليس العقل الصريح يتحير في هذين المتعارضين ولا يهتدي إلى اختيار أحدهما حقاً وقطعاً[2].

---

(١) المرجع السابق ص ٣٥٣.

(*) يتبنى الشهرستاني النظرية الاجتماعية في القيم أذ رد الحكم على الأفعال بأنها خير أو شر إلى العادات الاجتماعية.

(٢) المرجع السابق ص ٣٨٩.

هكذا يلزم الشهرستاني المعتزلة بمقتضى مبدأهم في حسن الأفعال أو قبحها لذاتها أن يسبغ الله النعم على العباد دوماً دون تكليف فربما كان ذلك بمقتضى العقل أفضل وأحسن من أن يكلفهم ثم يثيبهم أو يعاقبهم بينما لا يناله من طاعتهم أو معصيتهم نفع ولا ضر، أما وقد كلفهم فلا معوّل على حسن الأفعال لذاتها في أصل التكليف، وإنما يرد الأمر كله إلى الله «لا يسأل عما يفعل».

ب ـ لا يجب على الله شيء من قبل العقل: ولا يمكن أن تقاس أفعال الله على أفعال العباد، فإنا نرى كثيراً من الأفعال تقبح منا ولا تقبح منه كإيلام البريء وإهلاك الحرث والنسل إلى غير ذلك، وعليه يقاس إنقاذ الغرقى والهلكى، فإن نفس الإغراق والإهلاك يحسن منه تعالى ولا يقبح بينما ذلك منا قبيح، فإن قيل في إهلاكه سر لم نطلع عليه أو غرض لم نتوصل إليه فإن فعل الإهلاك من الله والإنسان واحد، فلم حسن من فاعل وقبح من فاعل؟

ولا يقال ما يحسن من العقل يحسن من حيث الحكمة عندنا وقوع الفعل على حسب العلم سواء أكان فيه مصلحة وغرض أم لم يكن، بل لا حامل للمبدع الأول على ما يفعله وإلا كان الحامل فوقه والداعي أعلى منه، بل فعله وصنعه على هيئة يحصل منها نظام الموجودات بأسرها من غير أن يكون له حامل من خارج وغرض وداع من الغير، والحكيم من فعل فعلاً على مقتضى علمه، والحسن والأحكام في الفعل من آثار العلم.

جـ ـ ولا يجب على العباد شيء قبل ورود الشرع: إن صاحب الحق له أن يطلب وله أن لا يطلب سيما إذا كان مستغنياً عن المطالبة به وعن تحصيله له، وقبل الرسالة لا سبيل إلى معرفة مطالبته العبد بحقه، فإنه ربما يطالب وربما يتفضل بالإسقاط، فيتوقف العقل في ذلك.

ويشير الشهرستاني إلى رأي أبي إسحق الأسفراييني في صحة كون الضدين ـ وجوب معرفة الله وشكره قبل ورود الشرع أو أن ذلك لا يجب ـ

مراداً على البدل يوجب التوقف، مثال ذلك من خاف التلف من شيئين على البدل ولم يكن له دليل يدل على أحدهما بالتعيين، فذلك يوجب التوقف في الأمرين[1]، ويرد المعتزلة على ذلك بأن أحد الطريقين ـ معرفة الله قبل ورود السمع آمن على الحقيقة بينما الثاني ـ عدم معرفته وشكره ـ مخوف إذ قد يطالبه الله بحقه والأخذ بالأمن أولى.

ولكن الأسفرييني يرد على ذلك، ويشايعه في ذلك الشهرستاني بأن لا سبيل إلى معرفة رضى الله وأذنه إلا بالسمع، فلا يحسن الشكر إلا بالشرع.

٨ ـ في إبطال الغرض والعلة في أفعال الله تعالى، وإبطال القول بالصلاح والأصلح واللطف:

خلق الله العالم بما فيه لا علة حاملة له على الفعل، سواء قدرت تلك العلة نافعة له أو للخلق، إذ ليس يبعثه على الفعل باعث، فلا غرض له في أفعاله ولا حامل، بل علة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه.

ولقد ذهب المعتزلة إلى أن ما حمل الله على الخلق فيه خير وصلاح للمكلف، وإن درجة الثواب بعد التكليف أسنى من التفضل المجرد، يرد الشهرستاني على ذلك بقوله: لقد عادت حكمة الله تعالى في خلق السموات والأرض بما فيها إلى أن يكون التذاذ المكلف بثواب يناله على عمله أكثر من التذاذه بتفضل يناله من غير عمل، إنا إذا فحصنا عن الأغراض كان الغرض من خلق العالم هو الاستدلال(*)، وكان الغرض من الاستدلال حصول المعرفة وكان الغرض من حصول المعرفة وجوب الثواب وكان الغرض من الثواب حصول التفرقة بين لذتي المقابلة والعطية أو الاستحقاق والتفضل، أما كان يقدر الخالق على أن يخلق لذة في التفضل أكثر مما يخلقها في الاستحقاق واللذات كلها مخلوقة لله تعالى؟ لقد تعبت عقولكم من شدة التعمق في

(١) المرجع السابق ص ٤٠٢.

(*) أي في خلق السموات والأرض آيات يستدل بها على وحدانيته وبذلك يتوصل إلى معرفة الله تعالى معرفة تؤدي إلى عبادته فينال الإنسان بذلك ثواب الأبد.

استخراج المعاني[1]!. كيف يستكشف العبد وهو مخلوق مربوب من قبول فضل الله تعالى لو قد أمكن خلقه جميعاً الجنة ابتداء؟

ولقد ذهب المعتزلة إلى أن الله يجب عليه مراعاة الأصلح لعباده، إلى حد أن ذهب فريق منهم إلى أن خلود أهل النار صلاح لهم فإنهم لو أخرجوا منها لعادوا لما نهوا عنه ولصاروا إلى شر أشد من الأول: ويرد على ذلك بأن الأصلح لهم لو أماتهم الله أو سلب عقولهم وقطع عقابهم[2].

إن الله هو مالك الملك المتصرف في ملكه، له التصرف مطلقاً كما شاء يفعل ما يشاء ويحكم ما يـريد لا يسأل عما يفعل وهم يسألون.

٩ ـ في إثبات النبوات:

إثبات النبوة يأتي بعد إثبات كون الباري تعالى آمراً ناهياً مكلفاً، ذلك إن من له الأمر والخلق والملك له أن يتصرف في عباده بالأمر والنهي، وله أن يختار منهم واحداً لتعريف العباد أمره ونهيه عنه إليهم، فإن من له الخلق والإبداع له الاختيار والاصطفاء «وربك يخلق ما يشاء ويختار».

ومن جهة أخرى فإن الإنسان محتاج إلى اجتماع على نظام وصلاح ولن يتحقق الاجتماع إلا بتعاون وتمانع، ولن يتصور ذلك إلا بحدود وأحكام يجب أن تكون موافقة لحدود الله وأحكامه، وليس للإنسان أن يضع من عند نفسه حدوداً وأحكاماً(*) فلزم أن يكون بين الناس شرع يفرضه شارع يتلقى من الله وحياً وينزله تنزيلاً على عباده.

وليس النبي موكولاً إلى نفسه طرفة عين، إذ لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى، وتلك هي العصمة الإلهية، وعصمة النبي فضل ذاتي يميز النبي عن سائر البشر كما إن النطق فصل ذاتي يميز الإنسان عن الحيوان.

---

(١) المرجع السابق ص ٤٠٢.

(٢) المرجع السابق. ص ٤٠٧.

(*) معظم مفكري الإسلام لا يتصورون شرائع وضعية.

إن من يؤمن بأن لله على عباده تكليفاً وأمراً فقد وجب أن يؤمن بالنبوة، والبشرية لا تنافي الرسالة خلافاً لمعتقد الصابئة، إذ النبي بطرف بشريته يشاكل الناس ويشاركهم، وبطرف نبويته أو رسالته يشاكل نوع الملائكة ويشاركهم.

ودلالة صدق النبي اقتران المعجزة بدعوى النبي وذلك عند التحدي والاستدعاء، وتقع المعجزة استجابة لدعوى الداعي، فإن من كان مجاب الدعوة يستحيل أن يكون في دعواه كاذباً على الله تعالى، وقد تتصف المعجزة بالصرفة أي منع الناس عن التحدي بمثل ما تحدى به النبي من جنس المعجزة، فلا يقدر أحد على المعارضة بالدعوى فضلاً عن معارضته بالخارق للعادات، هذا أبلغ في باب الإعجاز إذ يجد المتصدي للمعارضة في نفسه عجزاً مع أن النفوس سليمة والألسن منطلقة والدواعي باعثة على المعارضة، حينئذٍ تتحير العقول وتنحصر الألسن وتتراجع الدواعي وتنمحق الدعاوى[1].

ولم تجعل المعتزلة المعجزة أهم قرينة على صدق النبي، إذ قد تظهر الحيل وخوارق العادات من الأدعياء، فضلاً عن أن كثيراً من الأنبياء قد خلت دعواتهم من المعجزات ومضوا يدعون الخلق إلى الإيمان من غير التفات إلى طلب الآيات، وإنما دلالة صدق النبي عندهم صدق ما يخبر به في ذاته وذلك لازم عن قولهم بحسن الأفعال في ذاتها.

وذهبوا إلى أن من حق المستمع على النبي إذا طلب الأول الاستمهال للنظر أن يمهله حتى ينظر: ﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه﴾ (التوبة: ٦)، أما الأشاعرة وقد ذهبوا إلى أن المعجزة هي وحدها دلالة صدق النبي فإنه لا يجب على النبي بعد ظهور المعجزة على يديه أن يمهل خصمه ويرون في الاستمهال والإمهال تعطيلاً للنبوة:

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٢٤.

الأنبياء خيرة الله في خلقه وحجة الله على عباده والوسائل إليه وأبواب رحمته وأسباب نعمته «الله يصطفي من الملائكة رسلاً ومن الناس»، فكما اصطفاهم من الخلق قولاً بالرسالة والنبوة فقد اصطفاهم عن الخلق فعلاً بكمال الفطرة ونقاء الجوهر وصفاء العنصر وطيب الأخلاق وكرم الأعراق فيرقيهم مرتبة مرتبة حتى إذا بلغ أشده وكملت قوته النفسانية وتهيأت لقبول الأسرار الإلهية بعث إليه ملكاً وأنزل عليه كتاباً.

وإذا ثبت صدق النبي وجب السمع والطاعة له، فإذا عرفنا لقوله وجهاً بالدليل العقلي فبصيرة وخيرة، وإن لم نعرف له وجهاً فتسليم وتصديق، ذلك إن الصادق الأمين لا بدّ أن يكون لكلامه محمل صحيح، فإذا وجدناه فخيرة، وإلا آمنا وصدقنا بالظاهر ووكلنا علم الباطن إلى الله تعالى ورسوله[1](*).

الآخرويات سمعية: من ذلك **حشر الأجسام** وذلك ممكن في ذاته وقد ورد به الصادق فوجب التصديق بذلك من غير أن يبحث عن كيفيته، إنه إذا كان الرب قادراً على الابتداء كان قادراً على الإعادة: ﴿ قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة.. ﴾ (يٓس ٧٨، ٧٩).

وأما سؤال القبر وعذابه فقد ورد بهما الخبر الصحيح، وهو يقتضي الصورة الجسمية حيث سؤال الملكين: من ربك وما دينك ومن نبيك؟.

وأما الميزان فقد ورد في الكتاب العزيز: «ونضع الموازين القسط ليوم القيامة» ميزان توزن به الأعمال والأقوال والله أعلم بمراده.

---

(١) المرجع السابق ص ٤٦٧.

(*) يشير الشهرستاني إلى كرامات الأولياء في فصل خاص من ص ٤٩٧ - ٤٩٩ ويقيسها على معجزات الأنبياء. والواقع أن الأشاعرة قد اقحموا موضوع كرامات الأولياء على أمور العقيدة بأصول الدين وذلك منذ تصوف عدد كبير منهم كما تبنى صوفية أهل السنّة المذهب الأشعري.

وأما الحوض فيجري على ظاهره كالأنهار التي في الجنة، من شرب منه شربة يوم القيامة لم يظمأ بعدها أبداً[1].

١٠ - في إثبات الجوهر الفرد:

الجسم ينتهي بالتجزئة إلى حد لا يقبل الوصف بالتجزىء، ويسميه المتكلمون جوهراً فرداً، ذلك إن الجسم مركب من أجزاء متناهية، وما تحصره النهايات والأطراف لا يشتمل على ما لا نهاية له، والذي تتناهى أطارفه وأضلاعه يستحيل أن يشتمل على منقسمات بلا نهاية، ذلك إن الجسم متناهٍ بالحسّ، وما هو متناه لا يشتمل على أجزاء بالفعل غير متناهية وإن أمكن أن يشتمل على أجزاء بالقوة غير متناهية، فإن قيل: أيجوز أن يخرج ما هو بالقوة إلى الفعل؟ فالإجابة بالنفي ومن ثم يبقى بأن تجزئة الجسم إلى ما لا نهاية بالفعل محال.

ومن شبه المعارضين - وهم الفلاسفة القائلون بالهيولى والصورة - إن قالوا لو قدرنا جوهراً بين جوهرين فإنه يلاقي على ما يمينه بغير ما يلاقي على يساره، ومن ثم يثبت التجزىء في الجزء إذ يتعذر أن يلاقيه كله.

والرد على ذلك بأن الجوهرين إن تلاقيا فإن أحدهما يلاقي الآخر بطرف متميز، فالطرفان جزءان فردان كما أن الوسط أيضاً فرد، فكل جسم ذو نهايتين ووسط، أجزاء ثلاثة لا رابع لها، ذلك إن الطرف لا ينقسم ولو انقسم ما كان طرفاً.

وكل ذي نهاية من جسم فإنما ينتهي بحد لا ينقسم، ينتهي الجسم المؤلف من طول وعرض وعمق إلى سطح ينقسم طولاً وعرضاً ولا ينقسم عمقاً، والسطح ينتهي بخط وذلك ينقسم طولاً ولا ينقسم عرضاً، والخط ينتهي بنقطة لا تنقسم لا طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً، وذلك مثال موازٍ للجوهر الفرد عندنا إلا أن النقطة موهومة والجوهر الفرد موجود، والنقطة والخط

(١) المرجع السابق ص ٤٦٨ - ٤٧٠.

والسطح هي عند الفلاسفة أعراض وعند المتكلمين جواهر، ولا يختلف الأمر بكونها جواهر أو أعراضاً إذ المقصود إثبات التناهي، فكل ما لاقى شيئاً فإنما يلاقيه بحد ونهاية وكل حد ونهاية فهو غير منقسم.

والوسطاني يلاقي ما على يمينه بعين ما لاقى ما على يساره ذاتاً وجوهراً وبغيره نسبة وإضافة، وقد تتكثر نسب الشيء وإضافاته ولا يوجب ذلك تكثر الذات مثل النقطة التي في وسط الدائرة فإنها مع وحدتها تنسب إلى كل جزء من أجزاء الدائرة فهي مع نسبة غير النسبة التي تليها، وإذا وسعنا الدائرة تكثرت نسبها ولا يوجب ذلك تكثراً في ذاتها، كذلك القول في الجوهر الفرد: ينسب إلى جزء على اليمين وجزء على اليسار أو إلى ستة أجزاء محفوفة به ولا يوجب ذلك تكثراً في الذات[1].

خلاصة القول إن الجسم المتناهي لا يشتمل على ما ليس بمتناهٍ، وما هو محدود محصور لا يتجزأ إلى ما هو غير محدود ولا محصور، ومن ثم لا يجوز أن يتجزأ الجسم أبداً إلى ما لا نهاية وإنما يتجزأ إلى جزء لا يتجزأ هو الجوهر الفرد.

هذه نظرية الجزء تابع فيها الشهرستاني أغلب المعتزلة والأشاعرة، وقد كان يهدف إلى أن يعارض نظرية الفلاسفة في الهيولي والصورة لتفسير الجسم الطبيعي، ولا شك أن نظرية الجزء لدى المتكلمين أكثر ملاءمة للفكر الإسلامي من نظرية الهيولي والصورة الأرسطية والتي تبناها فلاسفة الإسلام.

انتقاداته لفلاسفة الإسلام:

١ ـ في تقسيمهم الوجود إلى واجب بذاته وإلى واجب بغيره هو ممكن بذاته:

إن صحة التقسيم أن يقال: ينقسم الوجود إلى واجب وإلى ممكن، ثم ينقسم الواجب إلى ما يكون واجباً بذاته وإلى ما هو واجب بغيره، وكذلك

(١) المرجع السابق. ص ٥٠٥ ـ ٥١٤.

الأمر في الممكن، ولا بدّ أن يفيد كل قسم غير ما يفيده القسم الآخر، وأن يدل كل لفظ على معنى غير ما يدل عليه المعنى الثاني[1]، ذلك إن الوجود من حيث هو وجود قد عم الواجب والممكن أو الجائز، الوجوب من حيث هو وجوب قد خص الواجب فاشتركا في الأعم ـ وهو الوجود وافترقا في الأخص ـ الوجوب أو الإمكان، وما به عم غير ما به خص، ومن ثم فقد تعذر أن يكون العالم واجباً (بغيره) وممكناً (بذاته) في آنٍ واحد[2].

ولا يدفع الخطأ في التقسيم أن يدعي الفلاسفة أن الوجود لا يعم الواجب لذاته والواجب غيره بالسوية إذ الوجود في أولهما بالأول والأولى وفي ثانيهما بلا أول ولا أولى، كذلك لا يدفع هذا الخطأ أن يقال إن الوجود يطلق على الله وعلى غيره بالتشكيك ـ لا بالمشاركة ولا بالتواطؤ[3]، كذلك لا يقال إن الوجود ليس جنساً يندرج تحته الواجب لذاته والواجب بغيره لأنه حتى إذا لم يكن الوجود جنساً فلا يخرج عن كونه عاماً شاملاً للقسمين ولولا شموله لما صح التقسيم.

بعد هذا الدفع الشكلي لبيان خطأ الفلاسفة المنطقي في التقسيم يشير الشهرستاني إلى خطأ آخر في مفاهيم المصطلحات، ذلك أن هناك فرقاً بين **وجوب العالم بإيجاب** الباري وبين **وجود العالم بإيجاد** الباري، أما وجود

---

(١) الشهرستاني وتحقيق د. سهير مختار: مصارعة الفلاسفة ص ٤٠.

(٢) أخطأ الفلاسفة في التقسيم خطأ منطقياً إذ يشترط في التقسيم والتصنيف أن تكون أجزاء التقسيم متقابلة فلا يماثل جزء الجزء الآخر ولا يتضمن فيه ولكن الفلاسفة جعلوا الواجب بغيره ـ وهو أحد أقسام الموجودات ـ هو نفسه الممكن بداته.

(٣) القول بالتشكيك على كثيرين هو الذي يتفقون فيه في وجه ويختلفون فيه في وجه أو أوجه أخرى كالوجود يطلق على الله وعلى سائر الموجودات بينما الوجود الإلهي لا يماثل وجود المخلوقين. وكالجمال يطلق على الوردة وعلى القمر وعلى قوام الغزال ولحن القيثارة وعلى الحسناء مع التباين بينهم. أما المقول بالتواطؤ ففيه انطباق وتوافق كإطلاق اسم الجنس على أنواعه وأما الاشتراك فالمشترك اللفظي فيه وحده الاسم مع تباين المسميات كالعين تطلق على العين الباصرة وعلى الجاسوس وعين الماء.

الشيء بإيجاد موجده فصواب من حيث اللفظ والمعنى، وأما وجوب الشيء بإيجاب الموجب فخطأ، ذلك أن الواجب لا يكون ممكناً، إذ الممكن جائز وجوده وجائز عدمه، وحينما جعل الفلاسفة الواجب (بغيره) ممكناً (بذاته) فكأنهم جعلوا العالم جائزاً وجوبه وهذا تناقض، لقد استفاد العالم وجوده من المرجح ولا يقال استفاد منه وجوبه، وحال وجود العالم فإن الوجوب له أمر عارض ومن ثم يمكن أن يقال: وجد العالم بإيجاد واجب الوجود فعرض له الوجود ولا يقال: واجب بغيره ممكن بذاته، ذلك إن الواجب والممتنع طرفان والممكن واسطة بينهما لا هو بواجب ولا هو بممتنع وإنما هو جائز الوجود وجائز العدم، لقد انحرف كلامكم بقولكم وجب وجود العالم بإيجابه[1].

إن القسمة العقلية تقتضي الحصر في ثلاثة أقسام: واجب وجائز ومستحيل، فالواجب هو ضروري الوجود، والمستحيل هو الضروري العدم، والجائز ما لا ضرورة في وجوده أو عدمه، فإذا كان العالم ممكن الوجود لذاته فذلك بإيجاد غيره. إذ لا إيجاب يتعلق بالعالم لا من جهة الموجد ولا من جهة العالم، ولا يصح أن يكون العالم واجب الوجود حتى لو اتصف أنه بغيره، لأن الوجود المستفاد لا يتساوى مع الوجود بالغير.

في قولهم بقدم العالم:

يشير الفلاسفة إلى معانٍ عدة للتقدم: منها تقدم بالزمان كتقدم الوالد على ولده، وتقدم بالمكان كتقدم الإمام على المأموم، وتقدم بالشرف أو الرتبة كتقدم العالم على الجاهل والذهب على الفضة، وتقدم بالذات كتقدم العلة على المعلول، وتقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين، والتقسيم غير حاصر - كما يرى الشهرستاني - إذ يمكن أن يضاف إليه، وقد جعل الفلاسفة الله متقدماً على العالم بجميع المعاني السابقة ما عدا المعنى الأول أي التقدم بالزمان، إذ الله والعالم لدى الفلاسفة متساويان في الوجود أزلاً.

(١) الشهرستاني وتحقيق الفرد جيوم: نهاية الأقدام في علم الكلام ص ٢١.

يشير الشهرستاني إلى التباين بين الله والعالم من حيث الوجود الزماني، إذ وجود الله ليس زمانياً ما دام لا تجري عليه الحوادث وتتعالى ذاته عن أحكام الزمان بينما العالم ليس كذلك ومن ثم فليست هناك معية زمانية بين الله والعالم، وكما أن وجوده تعالى ليس مكانياً ولا يقبل المكانية فلا يجوز عليه القرب أو البعد أو الفوقية أو الجهة بمعانيها الحسّية أو المعية المكانية فكذلك لا يقبل وجوده تقدماً أو تأخراً أو معية زمانية[1].

إنا نتصور ماضياً للعالم لا ينقضي أزلاً فذلك أمر يقدره الوهم والخيال تماماً كما يتخيل الوهم أجساماً لا تنتهي مكاناً أو يتصور الذهن قابلية جسم للقسمة والتجزؤ إلى ما لا نهاية، وكما لا يجوز توهم حركات لا تتناهى مكاناً فكذلك لا يجوز تصور وجود مدة وعدة لا تتناهى زماناً.

ويمكن أن يتصور الوهم جرماً أكبر من جرم الكل بشرط أن يكون متناهي الذات، ذلك إن جسماً لا يتناهى غير واقع ولا ممكن، كذلك يمكن أن يقدر العقل قبل العالم وقتاً ولكن بشرط أن يكون متناهياً، فإن زماناً لا يتناهى غير ممكن[2].

ولا يقال للجسم وضع طبيعي - أي أنه يشغل حيزاً مادياً من المكان - بينما ليس للزمان وضع طبيعي، ومن ثم يمكن فرض اللانهاية في الزمان ولا يمكن تصورها في المكان، ذلك إن الفرق ليس بمؤثر، فكما يستحيل وجود جسم لا يتناهى بعداً يستحيل وجود مدة لا تتناهى زماناً، إذ المرجع في الاثنين إلى فكره العدد[3]، فما دام هناك عدد أكثر من عدد أو أقل منه فإن الأعداد متناهية لأن ما لا يتناهى لا يتصور فيه الأكثر والأقل ولا يتصور فيه

---

(١) الشهرستاني: نهاية الأقدام ص ٨ وما بعدها.

(٢) الشهرستاني: مصارعة الفلاسفة ص ١٠٦ - ١٠٨.

(٣) ويمكن أن يكون القاسم المشترك بين الزمان والمكان هو فكرة الحركة. إذ الزمان لدى الفلاسفة هو مقياس الحركة ولا زمان بلا حركة الفلك، والحركة تقتضي وجود جسم يتحرك في فضاء أو في مكان ومن ثم فإن تناهى المكان يقتضي تناهي الزمان.

التجـزئة إلى نصف وثلث، وكـما أن التسلسل إلى مـا لا نهاية في العلل والمعلولات باطل كذلك التسلسل في الحركة إلى ما لا نهاية زماناً، إذ لا بدّ أن تتناهى الحركات والمتحركات ولا بدّ أن نبتدىء من زمان ليس قبله زمان.

إن إثبات الأولية والتناهي للعالم واجب تصوره عقلاً، لأن الواقع يقتضي ذلك، أما توهم وجود للعالم قبل أن يوجد إلى ما لا نهاية فمجرد توهم أو تقدير ذهني، والتقديرات الذهنية تجويزات عقليـة ـ وتجاوزات من الـذهن للواقع ـ كتقدير مكان وراء العالم إلى ما لا يتناهى، فما نعقله من تناهي العالم مكاناً هو ما نعقله من حدوثه ضرورة، وكما أن جسماً لا يتناهى مستحيل وعلل ومعلولات تتسلسل إلى ما لا نهاية مستحيل كذلك حركات وحوادث لا أول لها.

لقد توهم الفلاسفة أن حدوث العالم إنما تقتضي فارقاً زمانياً أو زماناً خالياً بين وجود الله ووجود العالم، وليس ذلك إلا كمن توهم وجود خلاء أو فضاء مكاني بين الباري وبين العالم لكون العالم متناهياً مكاناً.

وتـوهم الفلاسفة من حدوث العالم اقتضاء فراغ ثم شغل ووقت لم يفعل ووقت فعل، وإن ذاتاً يفيض منها الفائض دوماً أشرف من ذات ليس الفيض منها بدائم، لأن ذلك يتضمن أنه قد استفاد الكمال من الإفاضة بينما كامل الذات لا يستفيد الكمال من غيره[1].

أما تقدير فراغ زماني فهو كتقدير فضاء مكاني، إذ الزمان والمكان توأمان من رحم واحد، ومن ثم فإن الفلاسفة في تصورهم للمعية الزمانية بين الله والعالم قد شابهوا المجسمة والمشبهة في تصورهم المعية المكانية بينهما.

هكذا استطاع الشهرستاني بقياسه الزمان على المكان أن يجمـع بين الفلاسفة ـ مع غلوهم في التنزيـه ـ وبين المشبهـة المقصرين عنـه في خطأ

---

(١) الشهرستاني: مصارعة الفلاسفة: ص ١٦٣.

مشترك، ودين الله - كما يقول الشهرستاني - إنما يطلب بين الغلو والتقصير، فجلاله تعالى فوق الأوهام والعقول فضلاً عن المكان والزمان، فالرب تعالى هو الأول والآخر وذلك يعني أن وجوده ليس زمانياً، الظاهر والباطن وذلك يعني أن وجوده ليس مكانياً(١).

ولما لم يكن وجود الباري تعالى مكانياً لم ينسب إليه مكان فارغ ولا مكان مشغول، كذلك لما لم يكن وجوده جلت عظمته زمانياً لم يجز أن ينسب إليه وقت فراغ ووقت مشغول حتى يسمى أحدهما تركاً للفعل والثاني فعالاً، فضلاً عما في القول بلم يفعل ثم فعل - فيما يلزمه الفلاسفة من نتائج تصور حدوث العالم - تقدير ماض وحاضر ومستقبل، وليس في العدم قبل وجود العالم ماض ولا مستقبل، تلك دلالات زمانية لا تجري على من وجوده سرمدي لا زماني.

إن التساوي الزماني بين الله والعالم إنما يؤدي إلى نتائج كلها باطلة: أولها أن يجعل من الواجب بذاته والواجب بغيره موجودين متضايفين كالأبوة والبنوة فلا يكون لإحدهما وجود إلا بوجود الآخر، ومن ثم يصبح وصف الباري بأنه واجب بذاته باطلاً، ثانيها أن يتساوى وجود الله بوجود العالم فيصبح إما وجود الله زمانياً أو وجود العالم ذاتياً، وإذا بطل ذلك فقد بطل القول بأن العالم دائم الوجود بالواجب.

وإذا كان العالم جائز الوجود فهو مستحق العدم باعتبار ذاته لولا موجوده، فاستحقاق وجوده عرضي مأخوذ من الغير، واستحقاق عدمه ذاتي مأخوذ من ذاته، فهو إذن مسبوق بوجود واجب ومسبوق بعدم جائز فتحقق له الأول، والجمع بين ما له أول وما لا أول له محال.

ولا يقال إن الإرادة القديمة لله توجب إيجاد المراد على التساوق لا على التراخي، لأن حال الإرادة أو القدرة كحال العلم، وكما أن العلم صفة حالة

---

(١) المرجع السابق: هامش ص ١١٧.

لأن يعلم بها جميع ما يصح أن يعلم، كذلك الإرادة عامة التعلق، بمعنى أنها صفة صالحة لتخصيص ما يجوز أن يخصص به، وكما أن علم الباري لا يتناهى كذلك إراداته على معنى أن وجوه الجواز في تخصيص مراداته غير متناه، ولصفات كلها عامة التعلق من صلاحية وجودها وذواتها بالنسبة إلى متعلقاتها إلى ما لا يتناهى بينما هي خاصة التعلق من حيث نسبة بعضها إلى بعض[1].

هكذا يحل الشهرستاني مشكلة تعلق الإرادة القديمة لله بالمراد الحادث دون اقتضاء تجدد علم أو استكمال بعلة أو تغير إرادة، فعموم الإرادة قديم أما تخصيصها بزمان معين وبتعلق معين هو العالم فحادث.

ولا يفوت الشهرستاني أن يذكر عاملاً هاماً من عوامل قول الفلاسفة بقدم العالم، ألا وهو تصورهم لمفهوم كل من العدم والإمكان، فقد نقل ابن سينا عن أرسطوطاليس ـ على حد تعبير الشهرستاني ـ أن كل حادث عن عدم فإنه يسبقه إمكان الوجود ضرورة، وإمكان الوجود ليس عدماً محضاً، بل هو أمر له صلاحية الوجود والعدم، ولا يتصور ذلك إلا في مادة، فكل حادث فإنه يسبقه مادة، فلو كان العالم محدثاً لتقدمه إمكان الوجود في مادة تقدماً زمانياً.

والجواب أن معنى الحدوث عن عدم أنه الموجود الذي له أول، أما ما تشيرون إليه من إمكان فليس يرجع إلى مادة وإنما إلى تقدير ذهني، وكما تتصورون حدوث النفس بمعنى أن لوجودها أولاً لا عن شيء فكذلك نتصور حدوث العالم، فلا يستدعي حدوث العالم مادة تسبقه، وحينما يقال على العالم أنه وجد عن عدم أو بعد عدم أو يسبقه عدم فلا يعني ذلك أن العدم شيء عنه وجد العالم[2].

---

(١) الشهرستاني: نهاية الاقدام ص ٤١.
(٢) المرجع السابق ص ٣٦.

٣ ـ في افتراضهم أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد:

لقد ذهب الفلاسفة إلى أن واجب الوجود لما كان واحداً من كل وجه لزم ألا يصدر عنه إلا موجود واحد، ذلك أن صدور الكثرة عن الواحد إنما يلزم عنه تعدد الاعتبارات والجهات في ذاته.

ولما حصل العقل الأول حصلت له اعتبارات أربعة: أحدهما كونه واجباً بغيره والثاني كونه عقلاً والثالث كونه واحداً في ذاته والرابع كونه ممكناً في ذاته، فأوجب من حيث هو عقل عقلاً، ومن حيث هو موجود بواجب الوجود نفساً، ومن حيث هو واحد صورة، ومن حيث هو ممكن نفساً، وهذه الاعتبارات لما كانت مختلفة الحقائق أوجبت جواهر مختلفة الأنواع.

إن ما يقول به الفلاسفة إن هو إلا تحكم محض لم يقم عليه دليل عقلي ولا شاهد حسي، لقد أرادوا بناء أشرف الموجودات كمالاً على اعتبارات كلها ترجع إلى عبارات، فنطالبهم أولاً بصحة هذه المناسبات فلا يجدون إلى إثباتها سبيلاً.

ثم إن ها هنا مقتضيات أربعة: عقل ونفس وفلك ومادة، وهي جواهر مختلفة متمايزة بالحقائق تستدعي مقتضيات أربعة مختلفة بالحقائق أيضاً؟ فعليكم أن تثبتوا في المعلول الأول هذه الحقائق بحيث سار مناسباً كل واحد واحد، وإلا فيلزم عن شيء واحد أشياء وذلك محال عندكم، وعليكم أيضاً أن تثبتوا أن تلك الاعتبارات الحقيقية لا ترجع إلى إضافات وسلوب، فإن كثرة الإضافات والسلوب وإن لم توجب كثرة في الذات إلا أنها لا توجب أشياء، فإن ذات واجب الوجود واحدة من كل وجه إلا أنها تتكثر بالإضافات والسلوب، والصفات الإضافية والسلبية لا توجب أشياء متعددة إذ لو أوجبت لأضيفت إلى واجب الوجود جميع الموجودات إضافة واحدة من غير وسائط وذلك محال عندكم، فهم بين أمرين متناقضين: إن أثبتوا في المعلول الأول صفات إيجابية مختلفة الحقائق فقد ناقضوا مذهبهم حيث قالوا الواحد لا يصدر منه إلا واحد، وإن قالوا هذه الصفات التي ثبتت ليست بإضافية أو

سلبية لزمهم أن يثبتوا مقتضيات متعددة لواجب الوجود[1]، وهكذا فأنه إن صح التكثر في واجب الوجود بغيره فإنه يصح في واجب الوجود لذاته.

ومن ناحية أخرى إنكم في العقل الفعال واهب الصور تقدرونه فائضاً على العالم الجسماني، فما من صورة تحدث في العالم الأرضي إلا وهي من فيضه، ثم تختلف الصور باختلاف الأنواع والأصناف بينها لا تختلف الصفات في الفائض بل هو على نعت واحد، والصور تختلف وتتكثر بحسب القوابل والحوامل، ولو اختلفت النسب فإنما هي إضافات لا صفات حقيقية، ولم لا يقال ذلك في واجب الوجود بذاته؟ لم لا ينسب إليه الكل نسبة واحدة من حيث الوجود للموجودات وإن يحصل الاختلاف لاختلاف القوابل، أو تكون الإضافات والسلوب كثيرة وتتعدد الموجودات بحسب تلك دون أن يوجب ذلك كثرة في الذات كما قالوا في المعلول الأول[2].

وإذا كان الصادر الأول قد أثبتم له أربعة اعتبارات حتى صدرت عنه أربعة جواهر فما قولكم في الصادر الثاني والثالث، أم يصدر عن كل واحد مثال ما صدر عن الأول أم يتغير الترتيب، فإن كان على مثال الأول فيجب أن يصدر عن كل واحد من الأربعة جواهر فتتضاعف الأعداد أربعة في أربعة وذلك على خلاف الوجود، أو يصدر عن العقل الثاني أربعة أخرى فما الموجب للوقوف على تسعة من العقول أو تسع من النفوس وتسعة من الأفلاك وأربعة من العناصر؟ فهلا زاد عن ذلك أو نقص، وهل الانتهاء إلى عدد معلوم ثم الوقوف عليه إلا تحكم محض[3].

ثم ما موجب تغير التأثير السماوي المتركب تركيباً لا ينحل المتحرك حركة دائرية لا يسكن قط إلى العناصر والمركبات التي تركبت تركيباً لا يدوم

(١) الشهرستاني: نهاية الاقدام ص ٥٩.
(٢) المرجع السابق: ص ١٧٩.
(٣) المرجع السابق ص ٦٢.

ولا يثبت على حال قط والمتحركة حركة مستقيمة، وما الموجب لتقدير الشمس والقمر والنجوم بأقدارها المعلومة حتى صار منها ما هو أكبر وما أصغر، إن كنتم شرعتم في طلب العلة في كل شيء وادعيتم أن كمال نفس الإنسان في أن تنحل لها حقائق الموجودات وتصرفهم بالفكر العقلي في الهيئات وكيفية الإبداع فأفيدونا جواب هذه الأسئلة، أما وقد رأينا الوجود على خلاف الترتيب الذي وضعتم ولم تستمر قاعدتكم على ما مهدتم ثم عرف بطلان مذهبكم من كل وجه فقد علم بالضرورة اسناد الموجودات إلى صانع عالم قادر مختار ابتدع الخلق بقدرته وإرادته ابتداعاً[1].

وكثيراً ما دار في خاطري أن الذي اعتقده النصارى في الأب والابن هو بعينه ما قدره الفلاسفة من صدور العقل الأول عن واجب الوجود أو صدور الموجب عن الموجب، وهو تعالى لم يوجب ولم يوجب[2] كما أنه لم يلد ولم يولد وإنما نسبة الكل إليه نسبة العبودية إلى الربوبية ﴿ إن كل من في السموات والأرض إلا أتي الرحمن عبداً ﴾ (مريم: ٩٣).

٤ - في تصورهم للعلم الألهي وتعلقه بالكلي والجزئي:

ذهب الفلاسفة إلى أنه لا يجوز أن يعقل واجب الوجود الأشياء من الأشياء، وإلا فذاته إما متقومة بما يعقل أو أن يكون ما يعقله أمراً عارضاً له وكلاهما محال، بل كما أنه مبدأ كل موجود فإنه يعقل من ذاته ما هو مبدأ له. وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها وأشخاصها ولا يجوز أن يكون عاقلاً لهذه المتغيرات مع تغيرها حتى يكون تارة يعقل منها أنها موجودة غير معدومة وتارة يعلمها معدومة غير موجودة فيكون واجب الوجود متغير الذات، بل هو إنما يعقل كل شيء على نحو كلي، عقلي لا انفعالي، إنه إذا عقل ذاته وعقل أنها مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات وما يتولد منها، لأنه لا شيء من الأسباب إلا وتأدى إلى أن توجد

---

(١) المرجع السابق ص ٦٥.

(٢) يوجب الأولى بالكسر والثانية بالفتح.

منها الأمور الجزئية، فيكون مدركاً للأمور الجزئية من حيث هي كلية، أي من حيث إن لها صفات وأحوالاً تستعد بها لأن تكون كلية، وإن تخصصت فبالإضافة إلى زمان ومكان وحال مشخصة، فيعقل ذاته ونظام الخير والموجود في الكل منه، فلا يتبع علمه معلوماً بل يسبقه، ولا اكتسب عنه صفة بل يكسبه، ولا يتغير بتغير المعلوم بل يغيره، ولا يتعلق بأمر معين من حيث هو معين شخصي حتى ولو زال الشخص زال العلم بوجوده، فإن قيل لا يعقل إلا ذاته فالمراد أنه يعقل كونه مبدأ وتعقله ذلك هو الموجب لحصول ما يصدر عنه[1].

يستهل الشهرستاني رده بتأكيد قضيتين توضحان موقف المتكلمين بصدد علم الله: الأول أن إطلاق لفظ عقل وعاقل ومعقول غير مصطلح عليه عندهم، ومن ثم فإنه يغير لفظ العقل إلى العلم، إذ ورد السمع بكون الباري عالماً ولم يرد بكونه عاقلاً: الثانية أن المتكلم حين يستدل على كون الباري عالماً فإنه يستند إلى حصول الإحكام والاتقان في أفعاله، ذلك أن كل فعل محكم متقن لا بد أن يكون فاعله عالماً به من كل وجه، وليس كذلك مسلك الفلاسفة، إذ العلم عندهم لا يتعلق بالجزئيات وهذه إنما يتعلق بها الإحكام والاتقان لدى المتكلمين، وإنما يتعلق العلم لدى الفلاسفة بالكليات المعقولة المقدرة في الذهن.

ثم يشرع بعد ذلك في الرد والنقض:

واجب الوجود عندكم واحد من جميع جهاته ثم هو بعد ذلك عقل وعاقل ومعقول، ثلاثة في واحد كقول النصارى إذ يضعون التثليث في الأقانيم ويرفعونه عن الجوهر، والتثليث بذلك لا يرفع، إذ أن إثبات اعتبارات ثلاثة في الواجب بذاته لا يرتفع بقولكم إنه واحد من كل وجه، ثم إنكم أثبتم الاعتبارات في العقل الأول من حيث كونه ممكناً بذاته واجباً

(١) الشهرستاني: نهاية الاقدام ص ٢١١.

بغيره، وهو أيضاً كواجب الوجود بذاته عقل مجرد عن المادة وعاقل ومعقول لذاته، فإن كانت تلك الاعتبارات لا توجب كثرة في ذات واجب الوجود فلم أوجبت ذلك في العقل الأول؟

ثم إنهم قالوا في موضع إنه مبدأ كل موجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له، فكأنه بذلك أبدع ثم تعقل ما أبدعه، ومرة أخرى قالوا: عقله أو علمه فعلي لا انفعالي فكأنه تعقل ثم ابدع، ومرة ثالثة قال ابن سينا: عقله عين إبداعه، وإبداعه عين عقله فارتفعت الأثنينية بين العقل والإبداع. وهذا حقيقة مذهبه، فالسؤال إذن: هل عقل ثم أبدع، أم أبدع ثم عقل، أم عقل وأبدع، أم كان عقله إبداعاً وإبداعه عقلاً؟

وهكذا كشف الشهرستاني خلط الفلاسفة بين مبحث الوجود ومبحث المعرفة أو بالأحرى بين فعل الإيجاد وبين نظر المعرفة، وذلك لازم عن جعلهم العقول كونية، حتى أصبح الوجود والماهية والتجريد والتعقل والإبداع ألفاظاً مترادفة يقوم بعضها مقام بعض[1] مع أن بعضها يتعلق بالوجود والإيجاد كالإبداع، وبعضها يتعلق بالمعرفة كالتعقل والتجريد.

ثم إن الفلاسفة قد وضعوا القول وضعاً تحكمياً بقولهم إن ما هو مجرد من المادة لا يمتنع عليه أن يعقل، فما الصلة بين المادة وبين المانع من العلم؟ إن نفي المادة يعني نفي التناهي والانقسام والأين والكف، هذه هي خصائص المادة فهل نفي هذه الصفات يوجب كون المجرد من المادة عالماً؟ إن التجريد عن المادة كالتنزيه عن الجسمية وكالتقديس عن سمات الجواهر والأعراض لا يوجب السلب فيها أن يكون عقلاً وعاقلاً أو علماً وعالماً، إنه كسلب ما لا يليق بجلاله لا يوجب إثبات كونه عالماً.

وقد ذهب ابن سينا إلى أنه لا يجوز أن يكون واجب الوجود عاقلاً للمتغيرات مع تغيرها، والرد على ذلك بأنه إذا جاز أن يكون مبدأ

---

(١) الشهرساني وتحقيق د. سهير مختار: مصارعة الفلاسفة ص ٧٥.

للموجودات التامة بأعيانها ولم يتكثر بتكثرها جاز أن يكون عاقلاً للمتغيرات ولا يتغير بتغيرها.

ثم ذهب ابن سينا إلى أنه يعقل كل شيء على وجه كلي ولا يعزب عنه شيء جزئي، والرد على ذلك أن العلم بالجزئيات إنما يستدل به على طريقة المتكلمين أي بالإحكام والاتقان في الجزئيات القائمة في عالم الأعيان، ولكن ابن سينا يرى أن علم الله بالجزئيات إنما من حيث هي تبع الكليات، ذلك أن تغير المعلوم عنده يوجب تغير العلم، فإن كان الأمر كذلك فإن تكثر المعلوم يوجب أيضاً تكثر العلم، فيلزم إما أن تتكثر الذات بتكثر المعلومات أو أن يتحد المعلوم بالذات حتى لا يعلم إلا معلوماً واحداً ولا احتاج في علمه بالمعلومات إلى وسائط تماماً كما احتاج في مذهبكم في صلته بالموجودات إلى وسائط فكما لم يبدع إلا عقلاً واحداً فإنه لن يعلم إلا معلوماً واحداً، ولو كان الأمر كذلك فإنه لا يعلم لا الكليات ولا الجزئيات بل لا يعلم إلا ذاته.

وذهب ابن سينا إلى أنه لا يجوز أن يعلم الأشياء من الأشياء وإلا كان علمه انفعالياً، والرد على ذلك بأن العلم يتبع المعلوم ويكون العلم انفعالياً إذا كان يعلم الأشياء بعد كونها ووجودها على نحو ما يعلم الإنسان، أما واجب الوجود فلا يقال على علمه قبل الكون أو بعد الكون لأن «قبل» و «بعد» أحكام زمانية وعلم الباري ليس زمانياً إذ الأزمنة إليه سواء[1].

هكذا كشف الشهرستاني أن ما حدا بالفلاسفة إلى هذا التصور الغريب للعلم الإلهي إنما هو تصورهم بأن كل علم بالجزئيات والمحسوسات إنما يكون ـ على نحو علم الإنسان ـ انفعالياً وموجباً للتغير بتغير المعلوم بين الماضي والحاضر والمستقبل، ولو نزهوا العلم الإلهي عن أحكام الزمان لما ترددوا إلى ما ترددوا فيه من إنكار علمه بالجزئيات من حيث هي متكثرة محسوسة.

ولقد قالوا إنه عالم بالأشياء لا من بالأشياء بل بالأشياء منه ومن علمه

---

(١) المرجع السابق ص ٩١.

تعلم، يدرك الشهرستاني أن هذه كلمة حق يلزم عنها باطل، فيرد بأنه كان أجدى وأجدر بالفلاسفة أن يقولوا إذا كان تعقلنا للأشياء إنما هو انقسام لصورها في الذهن فإن علم الباري ليس بتصور ولا تصديق، وإذا كانت الملائكة لا تعلم الأشياء بتصور أو تصديق ولا بحد أو قياس بل تعقلاتهم خارجة عن القسمين فأولى أن يقال ذلك بالنسبة لعلم رب العالمين.

وقد قال ابن سينا إن الرب تعالى عالم بالموجودات ولكن علمه بها لزومي بينما علمه بذاته ذاتي، إنه يعلم ذاته على أنه مبدأ الموجودات كلها بأسرها، فيدخل علمه بالموجودات تحت علمه بذاته من غير أن تترتب على علمه بالموجودات صور في ذاته حتى يلزم عنه كثرة[1].

يرد الشهرستاني على ابن سينا: لقد فرقت بين علمه بذاته وبين علمه بالأشياء فسميت الأول ذاتياً والثاني علماً لزومياً، هنا ثلاثة أشياء هي الذات وعلمه بالذات وعلمه بأنه مبدأ الموجودات، لقد تعددت الاعتبارات وأصبحت ذاته ثالث ثلاثة، ما المانع من تعلق العلم الأزلي بالمعلومات على نسق واحد ويكون عالماً بمعنى أنه لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء دون أن تتغير ذات العالم بالمعلوم ولا تتكثر بتكثر اللوازم، ولا يخفى عليه شيء من الكلي والجزئي والذاتي والعرضي.

أما القول بأنه يعلم الأمور على وجه كلي لا يتطرق إليه التغير فإن كل موجود شخصي في هذا العالم إنما يستدعي كلياً خاصاً أي أن الأفراد تندرج تحت أنواع وهذه كثيرة، فإذا كان لا يعلم الشخص إلا من حيث كليته حتى لا يتغير العلم فإنه يلزم عنه أن تندرج الأنواع تحت أجناس، والأجناس تحت أجناس علياً حتى تتجمع الكليات كلها في واحد فيكون المعلوم بذلك كلياً واحداً.

لقد تصوروا صلة العلم بالمعلوم على وجه يتطرق إليه الزمان الماضي

---

(١) الشهرستاني: نهاية الإقدام ص ٢٢١ ـ ٢٢٨.

والحاضر والمستقبل حتى قالوا: علم ويعلم وهو عالم وسيعلم وظنوا أن العلم الزماني يتغير بتغير المواقف، ومن تحقق أن العلم من حيث هو علم لا يستدعي زماناً، بل هو في نفسه تبين وانكشاف وذلك إذا كان صفة للحادث، وإحاطة وإدراك إذا كان صفة للقديم[1]، فهو مع وحدته يحيط بكل الأشياء ومع إحاطته واحد، ولو أدركوا ذلك لسهل عليهم الإشكال، ولكن الفلاسفة تنكبوا في مناهجهم إلى ذلك ولو ردوه إلى الله لوجدوا ﴿ لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ﴾ (سبأ: ٣)، ﴿ فإنه يعلم السر وأخفى ﴾ (طه: ٧)، ﴿ يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ﴾ (البقرة: ٢٧٥)، ﴿ يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور ﴾ (غافر: ١٩)، ﴿ ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولايابس إلا في كتاب مبين ﴾ (الأنعام: ٥٩)[2].

٥ - في تصور الفلاسفة للعناية الإلَهية وفي تفسيرهم للخير والشر:

مفهوم الفلاسفة للعناية الإلَهية إنما هو في هذا النسق الذي أقاموه للوجود والذي يبدأ بالعقل الأول وينتهي بعالم العناصر في ترتيب وانسجام بموجب الفيض من واجب الوجود الذي يعلم نظام الكل على الوجه الأبلغ.

والوجود من حيث هو وجود خير، أما الشر المطلق فلا وجود له عندهم إلا في اللفظ والذهن، بقي بعد ذلك ما الغالب في وجوده الخير ولكنه لا يخلو من شر، فذلك عندهم أحرى أن يوجد حتى لا يفوت الخير الغالب بسبب شر جزئي فضلاً عن أن ذلك القدر من الشر يمكن أن يمتنع وجوده لو امتنع وجود أسبابه كالنار لا بد منها في الكون ولكن يعرض لها أن تصادف ثوب فقير فتحرقه، ذلك أمر عارض ومصادفة ولا يحسن ترك المنافع الدائمة الأكثرية لأعراض شرية أقلية.

---

(١) وأحاط بكل شيء علماً.

(٢) الشهرستاني: نهاية الأقدام ص ٢٢٣.

أما الشر الخلقي والخلقي في الإنسان فذلك من القابل وليس من الفائض، ذلك أن المادة يعرض لها في هيئتها ما يجعلها مانعة لقبول الكمال فيصبح المزاج رديئاً والجوهر عصياً أن يقبل الخير الفائض عليه من واهب الصور فلا تقبل التقويم ومن ثم كانت تشوهات الخلقة والنقص في البنية، فما ذلك لأن الفاعل قد حرم وإنما لأن المنفعل لم يقبل، كذلك الأمر في الأخلاق الرديئة من الإنسان إذ تستولي عليه نفس حيوانية فتغلب النفس الناطقة على أمرها فتصدر عن الشخص أفعال قبيحة واعتقادات فاسدة[1].

لا يرى الشهرستاني أن التدرج في مراتب الموجودات هو ما جعل أدناها أبعد عن قبول الفيض والجود ومن ثم تكون هيئتها على نحو فيه شر، إذ الخير والشر متضادان والموجودات إما هي خير كالملائكة الروحانيين أو هي شر كالشياطين، ذلك ما تثبته الشرائع.

ثم إنكم تثبتون الشر الجزئي كأنه قد وقع مصادفة واتفاقاً أو كأنه حدث في العالم فلتة لا إرادة واختياراً غير مستند في ذلك إلى موجد، فإنكم جعلتموه ـ كما هو الأمر في مثال النار ـ مخلوق لا خالق له. وإن كان الشر الجزئي قد لزم عن خير أغلب فكيف صدر الشر عن الخير؟

ثم ماذا عن الصور القبيحة والحيوانات المؤذية والآفات السماوية والعاهات الأرضية وما يتبع ذلك من الهموم والغموم والآلام والأوجاع هي بدورها قد لزمت عن خير أغلب؟

ثم إننا نرى العالم الجسماني مملوءاً بالبلايا والمحن والرزايا والفتن ومشحوناً بالآفات والعاهات والنوازل والحسرات غاصاً بالجهالات وفاسد الاعتقادات وأكثر الخلق على الأخلاق الذميمة والخصال اللئيمة واستيلاء القوة الشهوية والغضبية على العقلية ومن ثم كان قوله تعالى ﴿ولا تجد أكثرهم شاكرين﴾ (الأعراف: ١٧)، ١١ ﴿وما وجدنا لأكثرهم من عهد وإن وجدنا

(١) الشهرستاني: نهاية الأقدام ص ٢٦١.

أكثرهم لفاسقين﴾ (الأعراف: ١٠٢) بينما قليل من الناس قد امتثل للأوامر الآلهية ﴿وقليل من عبادي الشكور﴾ (سبأ: ١٣)، ، ﴿... إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم﴾ [ص: ٢٤] فكيف يستمر لكم معاشر الفلاسفة أن الشر في العالم بمطلقه لا يوجد وأكثره لا يتحقق وقد صادفتم الوجود على خلاف ما قررتم(١).

أما تفسير الخير والشر عندنا ـ نحن المتكلمين والشهرستاني يقصد الأشاعرة على الخصوص ـ فحيث ما وجدنا الفطرة والتدبير الإلهي غالباً على اختيار الإنسان لنفسه كان الغالب هو الخير والصلاح، وحيث ما وجدنا الاختيار والاكتساب غالبين كان الغالب هو الشر والفساد، فلا شر في الأفعال الإلهية وإن وجد فيها شر فبالإضافة إلى شيء دون شيء، وإنما يدخل الشر في الأفعال الإنسانية الاختيارية، وهي من حيث إنها تستند إلى إرادة الباري خير ومن حيث إنها تستند إلى اكتساب العبد تكتسب اسم الشر.

هذا وقد وردت الشرائع بإثبات الشياطين وعلى رأسهم إبليس اللعين ولا يمكن إنكار ذلك، وإذا كان الشهرستاني قد استطاع أن ينقض نظرية الفلاسفة في تفسير الخير والشر وهي نظرية قد بلغت من التحليق في عالم الميتافيزيقا حدا قطع كل اتصال بينها وبين دنيا الواقع، فالحق يقال إنه عجز أن يقدم نظرية بديلة، بل لقد تضاربت أقواله فتارة يذكر شروراً لا يمكن أن يكون صدورها بغير إرادة الله وتارة يقول لا شر في الأفعال الإلهية، ثم هو يجعل الأفعال الإنسانية إن كانت خيراً فمن الله وإن كانت شراً فمن اكتساب العبد، فكأنه قال بفاعلين وذلك معارض لمنطق نظرية الكسب التي تجعل الأفعال الإنسانية خيرها وشرها من الله خلقاً ومن البعد كسباً.

تعقيب:

عرضنا للشهرستاني كمؤرخ للفرق والديانات وهو في ذلك أشهر من

---

(١) المرجع السابق ص ٢٦٧.

قدم دراسة في علم الأديان المقارن، وعرضنا له كمتكلم لا يكاد يخالف المسار العام لمذهب الأشاعرة في شيء وإن لم يجار أسلافه في خصومتهم اللدودة للمعتزلة، وعرضنا لموقفه من الفلاسفة وربما قد خفت صوته في معارضته للفلاسفة إلى جانب صوت الغزالي، وهو إن وافق الغزالي في معارضته لهم فلقد كان الغزالي أكثر ميلاً للدفاع عن العقيدة ومن ثم تكفير الفلاسفة فيما خالفوا العقيدة فيه، أما الشهرستاني فقد كان أكثر تدقيقاً في الكشف عن مغالطات الفلاسفة في تعبيراتهم وفي أغاليطهم فيما تكلفوه من مصطلحات، فكان أن تصدى له نصير الدين الطوسي في كتابه «مصارع المصارع» بمثل ما تصدى ابن رشد للغزالي في «تهافت التهافت».

الفصل الثالث

مرحلة علم الكلام الفلسفي (*)

١ ـ فخر الدين الرازي (٦٠٦ هـ)[1]

مفسر متكلم فقيه فيلسوف طبيب واعظ أصولي كيمائي، ولكن شهرته أولاً كمفسر وثانياً كمتكلم، اختط في تفسيره منهجاً اعتبر غريباً غير مألوف من قبل، إذ في تفسيره كل شيء، فقد أودعه أبحاثاً نحوية وبلاغية ولغوية

(١) أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن علي تيمي القبيلة، ولد في مدينة هراة إحدى مدن الري فسمي بالرازي وهي كورة من أعمال طبرستان، وكان مولده عام ١١٤٨/٥٤٣ أو ١١٤٩/٥٤٤، لقب بفخر الدين ويبدو أن هذا اللقب قد اشتهر به بعد وفاته وعرف بابن خطيب الري إذ كان والده ضياء الدين فقيهاً خطيباً يدرس بالري ويجتمع إليه خلق كثير، وعليه درس فخر الدين الفقه والأصول، وقد كان شافعياً أشعرياً ثم درس الفقه بعد ممات والده على الكمال السمناني، كما تتلمذ في الحكمة والكلام وأصول الفقه على يدي مجد الدين الجيلي الذي تتلمذ عليه أيضاً السهروردي المقتول صاحب الفلسفة الأشراقية، فقد لازم الرازي مجد الجيلي مدة وسافر معه حين دعي للوعظ والتدريس في مراغة وعرف منه فلسفة الفارابي وابن سينا وهكذا جمع العلوم الشرعية والفلسفية وانعكس دلك على مؤلفاته وعلى مذهبه.

جاب البلاد وناظر العلماء واتصل بالأمراء والسلاطين، كانت أولى رحلاته إلى خوارزم حيث جرت بينه وبين المعتزلة مناظرات أدت إلى خروجه من البلد فعاد إلى الري ومنها إلى بلاد ما وراء النهر، وعقد مع علمائها مناظرات في الفلسفة والكلام وأصول الفقه، وفقهاؤها أحناف ومتكلموها ما تريديه، لم يطب له العيش فعاد إلى الري ثم تابع أسفاره حيث اتصل بالسلطان شهاب الدين الغوري سلطان غزنة وبأخيه غياث الدين ولكن انتقاداته لمذهب الكرامية أثارت عليه الناس فخرج منها إلى خراسان ليتصل بسلطانها علاء الدين تكش خوارزم شاه وصار معلماً لولده محمد، وكانت قد سبقته شهرته إليها، وقد أفاد من اتصالاته هذه جاهاً وثروة، وقد انتهى به المطاف إلى بلدته هراة، حوالى عام ٥٦٠ حيث استقر للوعظ يقصده السلاطين والوزراء والعلماء والفقهاء، وقد تصدر الديوان في الجامع في أبهة عظيمة =

إلى جانب آراء فلسفية وعلمية في الطبيعة والكون، فهو أول من استحدث التفسير الكوني للآيات مستعيناً بالفلسفة والمنطق والعلم، يصرف القول ويشقق المسائل، وينتصر للمذهب الشافعي في آيات التشريع ليرد على المعتزلة والشيعة وخصوم الأشاعرة في آيات الاعتقاد، هكذا جمع في تفسيره الكبير: «مفاتيح الغيب» من مختلف العلوم ومن المباحث العقلية، أفرد لتفسير سورة الفاتحة مجلداً كاملاً.

واختط في علم الكلام منهجاً وإن لم يكن مستحدثاً تماماً إلا أنه قد عدل فيه عن منهج سابقيه من متكلمي الأشاعرة، ولا بد من إعادة القول في

= يسأل فيجيب أو ينيب عنه تلاميذه الكبار من أمثال زين الدين الكشي والقطب المصري وشهاب الدين النيسابوري فإن نقضت عليهم مسألة أجاب هو: لا غرو فقد وصفه ابن خلكان بأنه فاق أهل زمانه في علم الكلام والمعقولات وعلوم الأوائل وأن الناس قد اشتغلت بتصانيفه التي جاوزت المائتين وهجرت كتب الأقدمين وكان يعظ باللسانين العربي والعجمي، وكان يلحقه الوجد في حال الوعظ فيبكي ويبكي مستمعيه إذ تمكنت منه حالة صوفية جعلته يهجر الكلام وأنشأ يقول:

نهاية إقدام العقول عقال ... وأكثر سعي العالمين ضلال
وأرواحنا في وحشة من جسومنا ... وحاصل دنيانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا ... سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

وما ذلك إلا رد فعل لما كان عليه الرازي في شبابه إذ كان حاد الطبع سليط اللسان لا يراعي لمناظريه حرمة ولا مكانة بين أقوامهم، وهذا سر إثارته الناس في كل بلد نزل فيه: معتزلة وما تريديه وكرامية وشيعة بل يذكر السبكي أن الرازي نازل تسعاً وعشرين فرقة، وقد نسب إليه أنه في بعض مناظراته ومصنفاته كان يثير الشكوك ويورد الشبه ولا يقرر الإجابة وإن أوردها اقتنع بالإشارة، ليس عجباً إذن بعد أن صال وجال في شبابه أن يتوب عن الكلام في شيخوخته وأن يتمنى أنه لو قنع بإيمان العجائز: يا إله العالمين.. كل ما سطره قدمي أو خطر ببالي.. إن علمت أنني أردت به تحقيق باطل أو إبطال حق فافعل بي ما أنت أهله وإن علمت مني أني ما سعيت إلا في تقديس ما اعتقدت أنه الحق وتصورت أنه الصدق فلتكن رحمتك مع قصدي لا مع حاصلتي أغثني وارحمني واستر زلتي.. ثم أوصى أن يخفي خبر موته مخافة أن يشمت الخصوم خصوصاً من الكرامية الذين سعوا إلى قتله ومات أول يوم عيد الفطر عام ٦٠٦/ ١٢١٠ م.

مناهجهم لنعلم دور الرازي في تعديل منهج المتكلمين بعامة والأشاعرة بخاصة.

أما أبو الحسن الأشعري فقد وضع الخطوط العريضة لمذهب وسط بين النقل والعقل ولكن منهجه كان مستنداً إلى ما يأتي:

(أ) دعوى عريضة أن ينسب آراءه إلى أهل السلف من الصحابة والتابعين وأئمة الفقه، وقد تابعه أصحابه في اعتبار الأشعرية مذهب أهل السنة.

(ب) استناد في تأييد مذهبه إلى النقل، ولكنه في ذلك تابع التفسير بالرأي لا التفسير بالمأثور فلم تعد له الحجة على المعتزلة إذ جاراهم في منهجهم بالرأي لا التفسير المأثور، ومن ناحية أخرى لو كان التفسير متفقاً عليه كالاتفاق على النص لما اختلفت الفرق من أجل ذلك عدل اتباعه ابتداء من الباقلاني عن الاستشهاد بدليل النقل إلا فيما ندر مغلبين أدلة العقل، حتى إذا بلغ المسار إلى الرازي نجده يستهل كثيراً من كتبه الكلامية معلناً: لا يمكن إثبات العقل بالنقل وإنما النقل بالعقل، وأصبح المعول في إثبات أصول الدين هو العقل[1]، بل وتسربت إلى أدلة التفسير أدلة العقول وحجج الكلام[2]، بدلاً من أن تستند قضايا الكلام إلى آيات القرآن؟

وجاء الباقلاني ليختط منهجاً مغايراً لمنهج الأشعري دفاعاً عن المذهب، إذ وضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة كالحديث عن العلم وأقسامه وعن الموجود قديمه وحديثه وعن الجوهر والعرض والجسم لإثبات حدوث العالم وإثبات وجود الباري ومنها إلى معرفة صفاته، يقول ابن خلدون

---

(١) وإذا كان المعتزلة قد سبقوا إلى ذلك فقد كانوا يحاجون أصحاب الديانات الأخرى ومن ثم فلا بد من دليل العقل ولكن كتب الأشاعرة الكلامية موجهة أغلبها لمناظرة مسلمين.

(٢) لا غرابة في أن يستنكر الحنابلة ذلك في التفسير وأن يرى ابن تيمية في تفسير الرازي فيه كل شيء إلا التفسير ودفاع السبكي بعبارته: فيه كل شيء مع التفسير تتضمن اعترافاً بإقحام كل شيء على التفسير.

عن الباقلاني: إنه وضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة مثل إثبات الجوهر الفرد وإن العرض لا يقوم بالعرض وإنه لا يبقى زمانين وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم، وجعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها لتوقف تلك الأدلة عليها.

هكذا يشير ابن خلدون إلى أن الباقلاني قد أدرج مسائل من الفلسفة الطبيعية في العقائد الإيمانية وأوجب اعتقادها لتوقف الأدلة عليها وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدول، وتابعه في ذلك الجويني، غير أن المتكلمين لم يتوسعوا في استخدام المصطلحات الفلسفية، لأنها بطبيعتها ملابسة للعلوم الفلسفية المباينة للعقائد الشرعية، تلك هي طريقة المتقدمين على حد تعبير ابن خلدون[1].

أما أهم معالم المنهج لدى فخر الدين الرازي فتتلخص فيما يلي: -

١ - التوسع في المقدمات والمصطلحات المقتبسة من كلام الفلاسفة في الطبيعيات والإلٓهيات كالإشارة إلى تعريف الواجب والممكن والاستدلال على وجود الله بدليل الإمكان وضرورة استناد الممكن إلى الواجب، نجد كذلك التوسع في إطلاق اسماء على الله أحجم عنها المتكلمون طويلاً لأنها ليست من اسمائه الحسنى كالصانع وواجب الوجود.

٢ - لم يري الرازي أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول كما كان يرى الباقلاني، ومن ثم لا نجد لدى الرازي أهمية لنظرية الجوهر الفرد في مذهبه، بل إنه ينتقدها دون أن يعني ذلك هدماً للقول بحدوث العالم، ويقدم الرازي اثني عشر اعتراضاً على أدلة الأشعري على إمكان رؤية الله يوم القيامة ومع

(*) استدراك: لا يعني ذلك أن الرازي أو من سبقه قد استبعدوا تماماً الاستشهاد بآيات القرآن ولكن أصبحت حجج العقل ومصطلحات الفلسفة هي الروح السائدة في المنهج وربما قصدوا أن ينأوا بالنص وتفسيره عن منازعاتهم لقداستها

(١) ابن خلدون: المقدمة - فصل في علم الكلام ص ٢٢١ وما بعدها طبعة المطبعة البهية.

ذلك فهو يؤكد الرؤية: يسمي ابن خلدون هذه بطريقة المتأخرين المباينة لطريقة المتقدمين.

٣ ـ أن الاقتباس من كلام الفلاسفة لا يحول دون نقدهم فيما خالفوا فيه العقائد الإيمانية.

هكذا نجد لدى الرازي مضموناً أشعرياً في قالب فلسفي[١]، حقيقة لقد اختلطت مسائل الكلام بالفلسفة ولكنها أفكار تدرجه آخر الأمر في عداد الأشاعرة من المتكلمين[٢].

وللرازي حصيلة فكرية ودينية وفلسفية ولغوية تمثل ذروة ما بلغه الفكر الإسلامي، تتضح هذه الحصيلة سواء في تفسيره أو في عرضه للموضوعات الكلامية.

يقول عنه الصفدي: فاجتمع له خمسة أشياء ما جمعها الله لغيره فيما علمته من أمثاله وهي: سعة العبارة في القدرة على الكلام، وصحة الذهن، والاطلاع الذي ما عليه مزيد والحافظة المستوعبة، والذاكرة التي تعينه على ما يريد في تقرير الأدلة والبراهين، وكانت فيه قوة جدلية ونظر دقيق[٣]، ومن ثم ارتفعت كتبه إلى المنزلة الأولى في التعليم حتى لم يبق فيما يتناوله الناس من كتب الكلام غير مؤلفات الرازي وخاصة كتابه «المحصل»، هذه هي الحقيقة التي قررها نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢ هـ)، والواقع أن أهم ما يميز الرازي قدرته الفائقة على جمع أطراف الموضوع وتقديمه في نسق منظم، إنه إذا عرض لمسألة كلامية أو لمشكلة فلسفية استعرض وجهات النظر المختلفة فيها في تصنيف جامع مع ربط محكم لكل ما يتصل بالموضوع من موضوعات أخرى، وقد يجر الموضوع الكلامي أو الفلسفي إلى أبحاث لغوية أو تفسيرية

(١) راجع تكملة كلام ابن خلدون في الفرق بين الفيلسوف والمتكلم ص ٢٢٣ من المقدمة.
(٢) أي أنه أشعري المذهب فلسفي المنهج.
(٣) الصفدي: الوفي بالوفيات جـ ٤ ص ٢٤٨.

في عرضه لها دون أن يفلت منه زمام الموقف، وهو إذ يناقش وجهات النظر التي يعرض لها يحدد موقفه الذي يعتقد أنه الحق ويدافع عنه. وإذا كانت للرازي تلك القدرة الفائقة على العرض والربط فإن القارىء الذي ليس له سعة اطلاعه في مختلف العلوم قد لا يتمكن أن يلاحقه بفكره في تقسيماته وتفريعاته وتدقيقاته وتشقيقاته.

لقد كان الرازي نموذجاً ممثلاً لحضارة جاوزت في فكرها طور الشباب إلى الشيخوخة حيث تغلب الخبرة على الأصالة وحيث العالم الموسوعي الذي يتقن مختلف علوم العصر، ولكنه في ذلك كله غير مبتكر ولا أصيل، كان يمثل عصر حضارة أفقية لا رأسية فيها كل شيء وليس فيها من الجديد شيء[1].

لا غرو إذن أن يحلل ابن تيمية علم الرازي فيرجع مادته الكلامية إلى أبي المعالي والشهرستاني ومادته الفلسفية إلى ابن سينا[2]، وليس في ذلك تحامل أو بخس من شأن الرازي وقد أحسن وصف نفسه في غير تواضع حين قال:

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

أو حين أشار في أخريات حياته إلى أنه قد حصل من العلوم كل ما يمكن تحصيله[3] بحسب طاقته البشرية.

مؤلفاته:

تدور مؤلفات الرازي حول موضوعات متنوعة متباينة من تفسير وكلام

---

(١) وذلك إذا قورن بمتكلمي القرن الثالث ـ عصر ازدهار الحضارة ـ الذي ابتكرت فيه نظريات الجزء والتولد والكمون والداخلة فضلاً عن آراء مبتكرة في جليل الكلام.

(٢) بغية المرتاد ص ١٠٧.

(٣) ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء. جـ ٢، ص ٦.

وفلسفة وفقه وأصول فقه وعلم النجوم ومعرفة الكف وعلم الفراسة[1] والطب والكيمياء وعلم المعادن: ويمكن الرجوع بصدد ثبت مؤلفاته المعروفة المطبوعة منها والمخطوطة إلى المقالة التي أعدها الأب جورج قنواتي من ص ١٩٣ ـ ص ٢٢٤ في كتاب إلى طه حسين في عيد ميلاده السبعين أشرف على إعداده الدكتور عبد الرحمن بدوي ١٩٦٢.

ونكتفي بذكر أهم كتبه في التفسير والكلام والفلسفة.

(أ) في التفسير:

١ ـ مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير: أهم مؤلفات الرازي ومن أهم آثار الفكر الإسلامي، قال عنه ابن تيمية لأنه لم يكن يميل إلى إقحام العلوم العقلية في التفسير فيه كل شيء ما عدا التفسير فرد عليه السبكي: فيه كل شيء مع التفسير[2]، وفي التفسير نحو ومنطق وإلهيات وكلام وفلسفة وفقه وتصوف وعلوم وطبيعة.

٢ ـ التفسير الصغير.

٣ ـ تفسير الفاتحة.

٤ ـ تفسير سورة البقرة على الوجه العقلي لا النقلي.

(ب) علم الكلام:

١ ـ كتاب الأربعين في أصول الدين طبعة حيدر أباد الدكن ١٩٣٢/١٣٥٣.

٢ ـ أساس التقديس أو تأسيس التقديس (مطبوع).

---

(١) الكف والفراسة والتنجيم علوم غيبية تشيع إبان تدهور الحضارات ولا يعرفها العصر المتقدم.

(٢) رأي ابن تيمية يمثل موقف السلف الذين يرفضون إقحام ما هو غريب عن العقيدة بينما رأي السبكي يمثل موقف الخلف ـ والأشعرية بوجه خاص ـ الذين لا يجدون في ذلك حرجاً.

٣ ـ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (حققه علي سامي النشار) ١٣٥٦/١٩٣٨.

٤ ـ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين أو المحصل من نهاية العقول في علم الأصول وهو من أهم كتب الرازي الكلامية وأكثرها تداولاً، وقد لخصه نصير الدين الطوسي تحت عنوان تلخيص المحصل كما قد شرحه بعض المتأخرين كالقزويني في كتابه المفصل.

٥ ـ المسائل الخمسون في أصول الدين (مطبوع).

٦ ـ نهاية العقول في دراية الأصول (مخطوط بدار الكتب المصرية بالقاهرة تحت رقم ٧٤٨ توحيد مجلدان).

٧ ـ أجوبة المسائل البخارية أو مناظرات فخر الرازي في بلاد ما وراء النهر (تحتوي على ١٦ مسألة حلل بعضها بول كراوس ثم ترجمها وعلق عليها بالإنجليزية الدكتور فتح الله خليف في رسالته للدكتوراه من جامعة كمبردج).

٨ ـ لوامع البينات في شرح اسماء الله والصفات (مطبوع).

٩ ـ عصمة الأنبياء. (مطبوع).

١٠ ـ البيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان (مخطوط).

(جـ) في الفلسفة:

١ ـ الحكمة المشرقية.

٢ ـ المباحث المشرقية وهو من أهم كتبه الفلسفية في شرح العقائد، وقد استقى الرازي من الفارابي وابن سينا وأبي البركات البغداري بعض آراءهم وناقشهم وقد يوافقهم أو يخالفهم حسب معتقده.

٣ ـ شرح عيون الحكمة لابن سينا.

٤ ـ شرح الشفاء لابن سينا.

٥ ـ شرح النجاة لابن سينا.

٦ ـ شرح الإشارات لابن سينا.

٧ ـ لباب الإشارات وهو تلخيص كتاب الإشارات (مطبوع).

آراؤه الكلامية:

١ ـ علم الكلام أشرف العلوم:

إن شرف العلم يظهر من عدة أوجه:

أحدهما: شرف المعلوم، ولا شك أن الغرض الأهم والمطلوب الأعظم من علم الكلام معرفة ذات الله تعالى وصفاته وكيفية أفعاله، ولا شك أنه سبحانه وتعالى أشرف المعلومات، فيجب أن يكون هذا العلم أشرف العلوم.

وثانيها: وثاقة البرهان، ولا شك أن الأدلة المستعملة في مباحث هذا العلم يجب أن تكون مؤلفة من علوم ضرورية تأليفاً يعلم صحته ويعلم بالضرورة لزوم المطلوب منه وذلك في النهاية من القوة والوثاقة.

وثالثها: شدة الحاجة إليه، ولا شك أن اكتساب السعادة أهم المطالب وأجل المقاصد، ثم أن السعادة الأخروية لا يمكن اكتسابها إلا بالإيمان بالله ورسله واليوم الآخر الذي لا يمكن تحصيله كما ينبغي إلا بهذا العلم. وأما السعادة الدنيوية فلا يمكن تحصيل كمالها إلا بنظام أصول العالم، وذلك ما لا يلحق إلا بالرغبة في الثواب والرهبة من العقاب.

ورابعها: حاجة سائر العلوم الدينية إليه، لأن صحة الدينيات متوقفة على صحة هذا العلم، لأنه ما لم يثبت أن للعالم صانعاً حياً عالماً قادراً كيف يتمكن المفسر والمحدث والفقيه من الشروع في علومهم، فإذن ما عدا هذا العلم من العلوم الدينية يحتاج إليه مع استغنائه عنها، وذلك يوجب شرفه على شرف غيره[1].

---

(١) الرازي: نهاية العقول في دراية الأصول مخطوط بدار الكتب رقم ٧٤٨ توحيد ص ١، ٢.

وإذا كان الرسول وصحابته لم يستخدموا هذا العلم ولا مصطلحاته كالجوهر والعرض والطفرة والجزء والأكوان فذلك لا يقدح في هذا العلم، لأن العلوم الدينية الأخرى كالتفسير والحديث والفقه قد حدثت فيها اصطلاحات لأجل التفهم، غير أن النبي وصحابته وكذلك الأنبياء جميعاً ما جاءوا إلا بالأمر بالنظر والاستدلال على وجود الصانع[1].

وهكذا قدر لعلم الكلام الذي كان ينهى عنه حتى أوائل القرن الرابع أن يستحسن الخوض فيه كما أراد له أبو الحسن الأشعري ثم أن يصبح عند الرازي أشرف العلوم سابقاً في هذا الشرف علوماً دينية كالتفسير والحديث والفقه.

٢ ـ العقل مرجح على النقل:

ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل، إذ النقل مستند إلى العقل مفتقر إليه، النقل يستند إلى صدق الرسول، ولا يعرف صدق الرسول إلا بالعقل، إنه لا يمكن إثبات صدق الرسول بالنقل.

إنه إذا عارضت الظواهر النقلية براهين العقل، أو قامت الدلائل العقلية القاطعة على ثبوت شيء ثم وجدنا أدلة النقل يشعر ظاهرها بخلاف ذلك فإنه باطل أن تصدق الظواهر النقلية وتكذب الظواهر العقلية، لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول، وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة، فالقدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً[2]. .

والله تعالى قد حثنا على النظر ورغبنا فيه وذم التقليد والمقلدين، وإذا

---

(١) أساس التقديس. . . ص ٥.

(٢) الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٣٢ طبعة الحسينية ١٣٢٣.

استثنينا آيات الأحكام الشرعية التي تقل عن ستمائة آية وجدنا جميع آيات القرآن في التوحيد والنبوة ومحاجة الكفار والمشركين، حتى الآيات الواردة في القصص، قصد بها معرفة الله تعالى وقدرته.

والله قد كلف الإنسان من جهة العقل، إذ العقل هو مناط التكليف، والتكليف هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات.

لا أظن أن الرازي يعبر في ذلك تماماً عن الموقف الأشعري الذي يرجح عادة النقل على العقل إذا تعارضا، وليس ذلك ميلاً منه للمعتزلة، وإنما الأولى أن يعد ذلك انعكاساً للجانب الفلسفي وأثراً للفلسفة في فكره.

٣ ـ معرفة الله واجبة بالنظر:

يستند علم الكلام إلى مقدمات ثلاث:

المقدمة الأولى في العلوم الأولية أو أوليات المعرفة وهل هي الحسيات أم البديهيات أم الاثنان معاً.

المقدمة الثانية في الاستدلال وهي ترتيب تصديقات ليتوصل بها إلى تصديقات أخرى.

المقدمة الثالثة في معرفة الله وإنها واجبة ولا يمكن تحصيلها إلا بالنظر[١].

تهدف المقدمة الأولى إلى الرد على السوفسطائيين لبيان إمكان العلم اليقيني، أما الاستدلال فيهدف إلى بيان الفكر الصحيح، فإذا كان الاستدلال هو ترتيب تصديقات ليتوصل بها إلى تصديقات أخرى، فهذه الأخيرة إذا كانت مطابقة لمتعلقاتها فذلك هو الفكر الصحيح[٢].

---

(١) الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٢٣.

(٢) الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٣.

والفكر واجب على الإنسان، لأن معرفة الله لا تتم إلا به، وإذا كانت معرفة الله تعالى واجبة وتحصيل معرفته لا يمكن إلا بالنظر فإن ما لا يتأدى الواجب المطلق إلا به كان واجباً فيكون النظر واجباً.

إنه متى حصل العلم بأن العالم ممكن وكل ممكن فله مؤثر علمنا أن العالم له مؤثر، ولا يقال يعرف الله بالعلم أو النبي، لأنا لا نعلم كون المعلم صادقاً إلا بعد العلم بأن الله تعالى صدقه بواسطة إظهار معجزة على يديه[1].

ووجوب النظر سمعي ـ خلافاً للمعتزلة ـ إنه إذا كان بالنظر يعرف الله وكانت معرفة الله واجبة يستتبعها ثواب فإنه لا يمكن القطع بالثواب أو العقاب من جهة العقل، ويشير الرازي إلى الآية ﴿وماكنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾[2].

أولاً ـ الوجود:

١ ـ أقسام الموجودات:

الموجود لدى الفلاسفة إما أن يكون واجب الوجود لذاته وهو الله تعالى وإما أن يكون ممكن الوجود ـ لذاته أو لغيره ـ وهو كل ما عداه.

الواجب لذاته لا يتركب من غيره وإلا لافتقر إلى الغير فلا يكون واجباً لذاته، ولا يكون وجوده ولا وجوبه زائداً على ماهيته، وهو واجب لذاته من جميع جهاته وإلاّ لكان في اتصافه بأمر ثبوتي أو سلبي غير كاف في تحقق ذاته، وإنما في حضور أمر خارجي ما يدل على أن واجب الوجود لذاته يتوقف على غيره وهذا خلف، ولا يجوز على الواجب لذاته العدم وإلا لكان وجوده متوقفاً على من كان سبب عدمه فيكون بذلك ممكناً وليس واجباً. أما الممكن فهو الذي لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه محال، ولا يوجد الممكن

---

(١) الرازي: نهاية العقول... ص ٢٦ ظهر.

(٢) سورة الإسراء آية ١٥: لا تدل الآية على أن وجوب النظر سمعي، وإنما العذاب الذي يوعد به الله بعد بعثه الرسول إنما يدل على أن معرفة الله وطاعته واجبان بالسمع.

ولا يعدم إلا بسبب منفصل عنه. إذ يستحيل الترجيح بين الوجود والعدم إلا بمؤثر، ولا يكون المؤثر ممكناً وإلا لزم التسلسل إلى ما لا نهاية، وعلة حاجة الممكن إلى مؤثر هي إمكان حدوثه، ولا يستغني الممكن حال بقائه عن المؤثر، لأن علة حاجته إلى البقاء حال بقائه هي كونه ممكناً يستوي فيه وجوده مع عدمه فلا يترجح بقاؤه على عدمه حال بقائه إلا افتقاره الدائم إلى المؤثر أوالواجب، إذ الممكن حال استمراره مفتقر إلى مرجح ذلك المرجح هو الواجب.

أما المتكلمون فقد قسموا الموجودات إلى قديم وحديث، أما القديم فهو ما لا أول لوجوده وهو الله سبحانه وتعالى، والمحدث ما لوجوده أول وهو كل ما عداه.

والقديم لدى المتكلمين يستحيل إسناده إلى فاعل، أما الفلاسفة فأنهم إذ أجازوا أن يكون في الأزل مع الله تعالى غيره فقد أجازوه إسناد قديم إلى فاعل.

ويرى الرازي أن الخلاف بينهما لفظي، إذ أن المتكلمين قد أجازوا أن يكون القديم معلولاً، فعلم الله وقدرته قديمان وهما معلولان لذاته.

ولا نوافق الرازي في أن الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين بصدد القدم والحدوث لفظي، إذ لا يمكن قياس صفات الله على العالم، إن أحداً من المتكلمين لا يزعم أن صفات الله مستقلة منفصلة عن ذاته استقلال العالم عن ذات الله. ومن جهة أخرى يتفق الفلاسفة والمتكلمون على أن الله فاعل العالم بصرف النظر عن كون الفعل صدوراً أو خلقاً ـ ولكن أحداً منهم لا يقول إن الله فاعل لصفاته. ومن ثم يبقى الخلاف بين الفريقين مبدأي بل جوهري: العالم لدى الفلاسفة قديم والقديم جائز إسناده إلى فاعل: العالم لدى المتكلمين محدث ولا يجوز إسناد القديم إلى فاعل، القدم صفة ذات للألوهية

(١) الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتاخرين ص ٥٤.

فكل قديم فهو إله، ولا إله إلا الله فلا قديم سواه، ذلك موقف المتكلمين، ولكن الرازي لا يجعل القديم ولا الحدوث صفة كي يجعل الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين لفظياً، إذ يقول (القدم والحدوث ليستا صفتين إذ لو كان القدم صفة لكانت قديمة والحدوث لو كانت صفة لكانت حادثة)[1] وذلك في رأيي تلاعب بالألفاظ، وكون القدم سلبي المعنى لا يخرجه عن كونه صفة.

٢ ـ حدوث الأجسام:

في القول بالقدم أو الحدوث آراء ثلاثة:

الرأي الأول: العالم محدث الذات والصفات، وهو قول جمهور المسلمين والنصارى واليهود والمجوس.

الرأي الثاني: العالم قديم الذات والصفات وهو قول أرسطوطاليس وتاوفراسطس وأبرقلس والفارابي وابن سينا.

الرأي الثالث: العالم قديم الذات محدث الصفات، وهو رأي طاليس وإنكساغورس وسقراط والثنوية والمانوية.

ويقتضي التقسيم أن يكون هناك القول بأن العالم محدث الذات قديم الصفات ولكن لم يقل بذلك أحد[2].

بعد هذا التقسيم يتابع الرازي رأي المتكلمين في القول بحدوث العالم، إذا ما اعترفنا بالصانع الحكيم قلنا بحدوث العالم، إن الأجسام لو كانت أزلية لكانت منذ الأزل إما متحركة أو ساكنة، ولا يجوز أن تكون منذ الأزل متحركة، لأن ماهية الحركة حصول أمر بعد فناء غيره فماهيتها تقتضي المسبوقية بالغير والجمع بينهما تناقض، ثم إن كل واحد من الحركات محدث مفتقر إلى موجب، وكل حركة هي فعل لفاعل مختار، فلا بد لكل حركة من أول، ولكل الحركات أول.

---

(١) الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٠

(٢) المرجع السابق ص ٨٤.

ولا يجوز أن تكون الأجسام منذ الأزل ساكنة وإلا لامتنع زوال الكون، فإن زال فلا بد لذلك من مؤثر وهو واجب الوجود المنفرد بالقدم.

والواقع أن الفلاسفة لا يقولون إن الأفلاك كانت في الأزل ساكنة، غير أن الحركة تعني الانتقال من حال إلى حال، وهذا يعني أن هناك «قبل» و «بعد»، إذ حقيقة الحركة تقتضي المسبوقية بالغير، وحقيقة الأزل لا تقتضي المسبوقية بالغير، فالجمع بين الحركة والأزل محال[1].

وكل ما سوى الله تعالى فهو ممكن الوجود، وكل ما كان ممكن الوجود فهو محدث، فيلزم أن كل ما سوى الله محدث، أما أن كل ممكن محدث فهو أنه كل ممكن محتاج في وجوده إلى مؤثر، والحاجة إلى مؤثر تكون حال العدم مما يلزم عنه الحدوث.

وقد ادعى الفلاسفة أن الإيجاد إحسان، والامتناع عن الإحسان نقصان، فلو أن الباري تعالى ما أوجد العالم في الأزل لزم أن يكون موصوفاً بالنقصان مدة غير متناهية، والجواب أن لفظ الإيجاد يعني إخراج الشيء من العدم إلى الوجود، وكل ما كان كذلك كان مسبوقاً بغيره، وهذا المعنى في الأزل محال لأن الأزل يعني نفي المسبوقية بالغير.

فالله تعالى منفرد بالقدم، أما العالم وما فيه من أجسام فهو محدث والمحدث إما أن يكون متحيزاً أو قائماً بالمتحيز، أما الله فهو غير متحيز ولا قائم بالمتحيز، والمتحيز إما أن يكون قابلاً للانقسام وهو الجسم، أو غير قابل للانقسام وهو الجوهر، أما القائم أو الحال في المتحيز فهو العرض.

والأجسام كلها متماثلة في أنها تشغل حيزاً وفي قبولها الأعراض وفي أنها محدثة[2].

---

(١) المرجع السابق ص ٨٧.

(٢) الرازي: المسائل الخمسون في علم الكلام ضمن مجموعة رسائل جمعها أبو شامة الشافعي ص ٣٢٨ وراجع أيضاً: معالم أصول الدين للرازي على هامش محصل أفكار.. ص ٢١، ٢٢ طبعة ١٣٢٣ هـ.

ثانياً ـ الألهيات :

١ ـ وجود الله :

يستند أهم دليل على وجود الله لدى الفلاسفة على فكرة الإمكان بينما يقوم لدى المتكلمين على فكرة الحدوث.

والاستدلال على وجود واجب الوجود بالإمكان من وجهين، أحدهما الاستدلال بإمكان الذات والآخر الاستدلال بإمكان الصفات، كذلك الاستدلال على وجود الباري بالحدوث يجمع بين حدوث الذات وحدوث الصفات.

أما الاستدلال على وجود واجب الوجود بإمكان الذات فيستند إلى فكرة استمرار الممكن في الوجود والعدم وأن لا بد له من مؤثر أو مرجح ليترجح وجوده على عدمه حال بقائه وليترجح عدمه على وجوده حال فنائه[٢].

وأما الاستدلال على وجود واجب الوجود بإمكان الصفات فيتبين من النظر في الصفات التي يختص بها كل جسم من الأجسام، إذ لما كانت الأجسام متماثلة في شغلها للحيز وفي قبولها الأعراض، كان اختصاص جسم ما بصفات تخصه دون غيره لا بد فيها من مخصص أو مرجح.

أما استدلال المتكلمين على وجود الباري أو الصانع بحدوث ذوات الأجسام والجواهر فذلك لأن الأجسام حادثة، وكل محدث لا بدّ له من محدث، فالأجسام مفتقرة إلى المحدث، وتستند فكرة حدوث الأجسام لدى المتكلمين إلى أن الأجسام لا تخلو من أعراض وأكوان ـ من حركة وسكون واجتماع وافتراق ـ وهذه حادثة، وما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث، فالأجسام حادثة.

---

(١) المرجع السابق ص ٣٤٠.

(٢) الرازي: الأربعين في أصول الدين ص ٧٠ ومعالم فصول الدين على هامش لمحصل ص ٢٦، ٢٧.

وأما الاستدلال بحدوث صفات الأجسام فيشير الرازي فيها إلى دليلين: دليل الأنفس ودليل الآفاق. أما دليل الأنفس فهو تكون الإنسان وتطوره من نطفة إلى علقة، يعلم الإنسان أنه كان قبل تكونه عدماً فأصبح موجوداً ويعلم بالضرورة عجز الخلق عن إيجاد هذا التركيب فهو لم يوجد بنفسه ولم يوجده أبواه ولا سائر الناس، فلا بد له من موجد أوجد ما يعرض لتطور الإنسان من صفات وأعراض، وأما دليل الآفاق فبعضها سفلية عنصرية وهي أحوال الحيوان والنبات والمعادن، وبعضها علوية فلكية هي أحوال الأفلاك والكواكب وكلها شاهدة دالة على وجوده[1].

هذا الاستدلال على وجود الباري بحدوث الآفاق والأنفس هو المشار إليه في قوله تعالى:

﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾[2].
وهو الذي خصه الله بكثير من آياته في كتابه المنزل.

٢ ـ صفات الله:

الألفاظ الدالة على صفات الله على ثلاثة أقسام[3]:

١ ـ ما يدل على صفات ثابتة في حق الله تعالى قطعاً: وهذه على أقسام ثلاثة:

أ ـ ما يجوز ذكرها مفرداً أو مضافاً كقوله إنه موجود وشيء وأزلي وقديم.

ب ـ ما يجوز ذكرها مفرداً، ولا يجوز ذكره مضافاً إلى بعض الأشياء فيقال يا خالق ولا يقال يا خالق الخنافس أو الخنازير، وإن كان تعالى قد خلقها وإنما يجب مراعاة الأدب والتعظيم.

---

(١) الرازي: الأربعون في فصول الدين ص ٩٠ ومعالم أصول الدين ص ٢٨، ٢٩.
(٢) سورة فصلت آية ٥٢.
(٣) الرازي: لوامع البينات في شرح اسماء الله والصفات ص ٢٣.

جـ ـ ما يجوز مضافاً ولا يجوز ذكرها مفرداً فلا يقال يـا منشىء ـ يا منزل ـ يا رامي ـ يا محرك.

٢ ـ ما يمنع ثبوتها في حق الله تعالى ولا يجوز إطلاقها عليه، وإن ورد بها السمع وجب تأويلها كلفظ النزول والصورة والمجيء.

٣ ـ أمور ثابتة في حق الله تعالى ولكنها مقرونة بكيفيات يمتنع ثبوتها في حق الله تعالى حيث المسمى مركب من أمر ثابت في حق الله تعالى ومن كيفية يمتنع ثبوتها لله تعالى كالمكر والخداع والاستهزاء، لا يصح إطلاق مثل هذه الألفاظ عليه سبحانه، وإن ورد التوقيف به أطلقناه في حق الله تعالى بعين ذلك اللفظ، أما سائر الألفاظ المشتقة فلا يجوز إطلاقها في حق الله تعالى فنقول: ﴿ ومكروا ومكر الله ﴾، ونقول ﴿ يخادعون الله وهـو خادعهم ﴾ (النساء: ١٤٢) ونقول ﴿ الله يستهزىء بهم ﴾ (البقرة: ١٥) ولا نقول البتة: يا ماكر، يا خادع، يا مستهزىء في حقه تعالى[١].

وصفات الله تعالى على ثلاثة أقسام: صفات ذاتية وصفات معنويـة وصفات فعلية:

أ ـ أما الصفات الذاتية فالمراد منها الألقاب الدالة على الذات كالموجود

---

(١) الرازي: لوامع البينات شرح اسماء الله والصفات ص ١٧، ١٨.
يقدم الرازي تقسيماً رباعياً آخر للصفات على النحو التالي:
أ ـ صفات ثبوتية حقيقية مثل موجود وشيء وحي.
ب ـ صفات ثبوتية إضافية مثل معبود ومعلوم ومشكور أو كقولنا، يا من هو المسبح بكل لسان، يا من هو المعبود في كل مكان.
جـ ـ صفات سلبية مثل قدوس وسلام وغني، إذ القدوس هو المسلوب عنه مشابهة جميع الممكنات والسلام هو المسلوب عنه جميع العيوب والغني هو المسلوب عنه الحاجة والواحد هو المسلوب عنه الكثرة والأحد هو المسلوب عنه النظير.
د ـ مركب من هذه الأقسام ١ ـ صفة حقيقية مع صفة إضافية كقولنا عالم وقادر إذ العلم صفة فإنه بالذات لها إضافة إلى العلوم وكذا القدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام،
٢ ـ صفة حقيقية مع صفة سلبية كقولنا أزلي وقديم إذ معناه أنه موجود لا يسبقه عدم فوجوده صفة حقيقية وقولنا لا يسبقه عدم سلبي.

والشيء والقديم، وربما جعلوا الألفاظ الدالة على السلوب من هذا الباب كقولنا واحد وغني وقدوس.

وقد اختلفت الفرق في إطلاق لفظ موجود على الله وفي معناه:

ذهبت الباطنية إلى نفي الوجود عن الباري حتى لا يكون في ذلك مشاركاً غيره في صفة الوجود فيكون نوعاً من التشبيه[1].

وذهب ابن سينا إلى أن وجوده نفس حقيقته، فكما أن حقيقته مخالفة لسائر الحقائق كذلك وجوده مخالف لسائر الموجودات، قال قوم من علماء الأصول إن الوجود من حيث هو وجود مفهوم واحد في كل الموجودات إذ هو نقيض العدم، ولا نقيض للعدم إلا الوجود، وتقسيم الوجود إلى واجب وممكن يدل على شيء مشترك بين القسمين وإلا كان التقسيم بـاطلاً[2]، ووافقهم الرازي.

ونضيف إلى هذه الآراء رأياً له وجاهته لم يعرض له الرازي، هو رأي عالم اللغة وأحد متفلسفي بغداد في القرن الرابع: أبو سليمان السجستاني إذ يرى أنه لا يصح أن يطلق على الباري اسم موجود لأنه اسم مفعول يقتضي فاعلاً بينما الله في الحقيقة هو واجد الوجود[3].

---

(١) لا يوصف الله لدى الشيعة الإسماعيلية بأنه موجود ولا بأنه لا موجود ولا يوصف بأي صفة من الصفات كالعلم والقدرة إذ يعدون إثبات الصفات فساداً في التوحيد، إن إطلاق صفة الوجود أو أية صفة أخرى عليه في نظرهم تشبيه، بل لا يقبلون القول إنه موجود لا كالموجودات أو عالم لا كالعلماء لأن إطلاق اللفظ عليه سبحانه وعلى غيره يفيد نوعاً من الاشتراك على نحو ما، ويعدون موقفهم أقصى درجة من التنزيه وينتقدون المعتزلة إذ نزهوا الله عن صفات المخلوقين ثم أثبتوا له القدرة والعالم والحياة، إنهم في رأي الشيعة الإسماعيلية قد قالوا بأفواههم قول الموحدين واعتقدوا بأفئدتهم اعتقاد المشركين. راجع الكرماني، راحة العقل ص ٥٤.

(٢) الرازي: المسائل الخمسون في علم الكلام ص ٣٤٨.

(٣) أبو حيان التوحيدي: المقابسات ص ١٨٦ وليس من بين اسماء الله الحسنى اسم موجود بينما من اسمائه «واجد الوجود».

كذلك اختلفت الفرق في أنه سبحانه وتعالى «شيء»، فذهب الجهم ابن صفوان إلى أنه ليس بشيء، والتنازع في ذلك إما بالمعنى أو اللفظ، أما المعنى فالمراد من لفظ شيء أنه موجود، وأما اللفظ فجائز إطلاقه، يقول تعالى: ﴿قل أي شيء أكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم﴾[1]، وقوله أيضاً ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾[2]، والأصل في الكلام أن المستثنى يجوز دخوله تحت المستثنى منه[3].

وتطلق العرب لفظ القديم على الشيء المتقادم في الزمان في مقابل الجديد، وبهذا المعنى لا يصح إطلاقه على الله، أما إن قصد بذلك الأزلي الذي لا أول له ولم يكن قبله فذلك جائز في المعنى وإن كانت التسمية خاطئة، لأن مذهبنا أن اسماء الله موقوفة على السمع وما لم يرد به السمع فهو باطل.

كذلك الأمر في الجوهر، إذ لا يجوز إطلاقه عليه خلافاً للنصارى، والنزاع في هذه المسألة إما في اللفظ أو في المعنى، فلا يجوز إطلاقه لفظاً إن قصد بالجوهر ما هو متحيز أو له مقدار وكمية، أما إن قصد به القائم بذاته فنحن نسميه بهذا المعنى جوهراً، فالمعنى صواب ولكن اللفظ خطأ، ومرد اسماء الله إلى السمع.

والله تعالى عن المكان والجهة والحيز، غير حال في العالم ولا مباين عنه في شيء من الجهات الست التي للعالم، فإن ذهبت الكرامية والمجسمة والمشبهة إلى أنه سبحانه مكاني متحيز فينبغي عزل حكم الوهم والخيال عن ذات الله وصفاته، إنا نعتقد أنه تعالى عالم بما لا نهاية له من المعلومات وإن كنا نرى كل من يعلم علماً فلا بد أن اكتسبه بآلة وأداة، ونعتقد أنه تعالى يدبر من العرش إلى ما تحت الثرى ومنزه عن المشقة واللغوب والكلالة مع أنا

(١) سورة الأنعام: آية ١٩.

(٢) سورة القصص آية ٨٨.

(٣) الرازي: المسائل الخمسون في علم الكلام ص ٣٤٩.

نرى الأفعال الشاقة سبباً للكلالة والمشقة، ونعتقد أنه يسمع أصوات الخلق من العرش إلى ما تحت الثرى، ويرى الصغير والكبير فوق أطباق السموات العلي وتحت الأرضين السفلى، والوهم البشري والخيال الإنساني قاصران عن إدراك هذا الموجود ومع ذلك فإنا نعتقد أنه كذلك.

ومعرفة كنه الذات أعلى وأجل وأغمض من معرفة كنه الصفات، فإذا عزلنا الوهم والخيال عن معرفة الصفات والأفعال فلأن نعزلهما في معرفة الذات أولى وأحرى[1].

إنه تعالى ذكر مراتب تكون الجسد من النطفة إلى العلقة إلى المضغة إلى العظام التي كسيت بعد ذلك باللحم حتى إذا جاء إلى أمر تعلق الروح بالبدن قال: ﴿ثم انشأناه خلقاً آخر﴾[2] للتنبيه على أن كيفية تعلق الروح بالبدن ليس من مثل تحول النطفة إلى علقة أو العلقة إلى مضغة، بل هو نوع آخر مخالف لتلك الأنواع المتقدمة، كذلك الإنسان إذا تأمل في أحوال الأجرام السفلية والعلوية وتأمل في صفاتها فذلك له قانون، فإذا أراد أن ينتقل منها إلى معرفة الربوبية وجب أن يستحدث لنفسه فطرة أخرى وعقلاً آخر بخلاف العقل الذي به اهتدى إلى معرفة الجسمانيات[*].

وإذا لم يكن لله نظير أو مثيل فلا يعني ذلك عدم الوجود، إذ لا يلزم من نفي النظير والشبيه نفي الوجود، كما أن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود.

ويكرر الرازي موقفه إذا تعارضت الدلائل العقلية والنقلية بصدد الآيات الخبرية التي يفيد ظاهرها التشبيه، أن تصحيح الأدلة النقلية موقوف

(١) الرازي: أساس التقدس في علم الكلام ص ٢٦.

(٢) سورة المؤمنون آية ١٤.

(*) ينسب إلى أرسطو أنه قال في أول كتابه في الإلهيات: من أراد أن يشرع في المعارف الإلهية فليستحدث لنفسه فطرة أخرى.

على صحة برهان العقل لأنا لو كذبنا الأدلة العقلية لأجل تقرير ظواهر النقل لكنا بذلك قد كذبنا الأصل بالفرع، إن مراد الله تعالى من ظاهر الآيات يوافق الأدلة العقلية.

وجميع فرق الإسلام يقرون بأنه لا بد من التأويل في بعض ظواهر القرآن والأخبار، لقد ورد في القرآن ذكر العين وذكر الجنب وذكر الأيدي وذكر الساق الواحدة، فلو اخذنا بالظاهر لزمنا إثبات شخص له وجه واحد عليه أعين كثيرة وله جنب واحد عليه أيد كثيرة وله ساق واحدة، وليس من عاقل يرضى بأن يصف ربه بهذا الوصف[1].

وإن ورد في القرآن أنه نور السماوات والأرض فإله العالم ليس هو هذا الشيء المنبسط على الجدران والحيطان، وليس هو النور الفائض من جرم الشمس والقمر والنار، وإنما ينبغي التفسير بأنه منور السموات والأرض أو بأنه هاد لأهل السموات والأرض أو بأنه مصلح السموات والأرض.

ولا يجوز أن يكون مراد الله تعالى من الاستواء على العرش الاستقرار عليه، إن الآية مسبوقة بقوله تعالى ﴿تنزيلاً ممن خلق الأرض والسموات العلى﴾ ومفهوم الآية بيان كمال قدرة الله تعالى وكمال الهيته فلزم أن يكون قوله ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ كذلك، يستحيل أن يكون مراده الاستقرار على العرش بعد أن لم يكن وإنما المراد من الاستقرار الاستيلاء والقهر ونفاذ القدر وجريان أحكام الإلٰهية[2].

ومحال أن تكون الملائكة حاملي العرش في قوله تعالى: ﴿وَيحمل عرش

---

(١) المرجع السابق ص ٩٩.

(٢) المرجع السابق ص ١٩١ غير أن الرازي يشير إلى نفس الآية في كتابه المسائل الخمسون ص ٣٦٠ ثم يرى التوقيف وعدم التأويل إذ يقول مراده في ذلك غير معلوم لنا فأمنا وصدقنا ونترك التأويل.

ربك فوقهم يومئذ ثمانية»[1] لأن الخالق هو الـذي يحفظ المخلوق وليس المخلوق هو الذي يحمل الخالق.

ويشير الرازي إلى آيات الفوقية والمعية والنزول والمجيء وغيرها من آيات تنطوي على صفات خبرية ويؤولها على نحو ما سبقه إليه المعتـزلة، وكذلك يؤول ما ورد في الخبر من أحاديث قدسية تشير إلى الصورة والشخص والتجلي والظهور والنزول والمشي والهرولة[2]

والله تعالى منزه عن أن يحل في شيء بالذات أو بالصفات خلافـاً للنصارى، أو أن يتحد بشيء البتة خلافاً لبعض الصوفية من القائلين بالاتحاد كالحلاج. إنه إذا كان أقنوم العلم قد حل في بدن عيسى عليه السلام فهي إما قد انفصلت من ذات الباري أم لا فإن انفصلت لزم أن يكون ذات الباري جاهلاً في ذلك الوقت، وإن لم تنفصل لزم قيام الصفة الواحدة في زمان واحد بموصوفين وذلك محال في بداهة العقول فثبت أنه سبحانه منزه عن الحلول في الذات والصفات[3].

ب ـ صفاته المعنوية: والمراد بها الألفاظ الدالة على معان قائمة بذات الله تعالى كقولنا عالم قادر حي مريد سميع بصير متكلم.

معنى كونه «حياً» لدى الفلاسفة وأبي الحسين البصري صفة تستلزمها القدرة والعلم، أما لدى سائر المعتزلة والأشاعرة ومنهم الرازي فهي صفة ثابتة لازمة لذاته[4]. عالم بعلم خلافاً للمعتـزلة وعلمـه قديم عـالم بكل المعلومات خلافاً للفلاسفة[5].

---

(١) سورة الحاقة آية ١٧.

(٢) الرازي: أساس التقديس من ص ١٠٠ ـ ١٨٥.

(٣) الرازي: المسائل الخمسون.... ص ٣٦٠ ومعالم أصول الدين ص ٢٣.

(٤) الرازي.. محصل... ص ١٢٠.

(٥) نرجىء رد الرازي على قول الفلاسفة: الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد إلى حين الحديث عن آرائه الفلسفية.. أما رده على النظام فإنه ـ أي الرازي ـ لا يسلم بأن فعل شيء يدل على =

قادر بقدرة خلافاً للمعتزلة، وهو قادر على جميع المقدورات، ومقدوراته هي الممكنات، ومعنى كونه قادراً أنه لا يفعل فعلاً على سبيل الطبع والماهية وإنما على سبيل القصد والإرادة والاختيار، ولو كان فعله مجرد الصدور للزم عن عدم حدوث تغير في ذات الله ألا يحدث تغير في العالم مع أن تغير العالم مشاهد محسوس[1].

ونستعرض في إيجاز آراء الفرق بصدد قدرته تعالى:

* منع الفلاسفة أن يصدر عن الواحد أكثر من الواحد.

* ذهب النظام إلى أنه لا يقدر على خلق القبيح لأن فعل القبيح من الله محال والمحال غير مقدور.

* ذهب البلخي إلى أن الله لا يقدر على مثل مقدور العبد، لأن مقدور العبد إما طاعة أو سفهاً أو عبثاً وذلك كله على الله محال[2]

مريد بإرادة قديمة خلافاً للمعتزلة والكرامية، وهو تعالى مريد لجميع الكائنات، وإذا كان تعالى مريداً لوجود الموجودات فهو كذلك مريد لأفعالها، فهو خالق الأفعال كما أنه خالق الأشياء.

وإذا كان الله عالماً أن الإيمان لا يوجد من الكافر كان وجوده من الكافر محالاً فيكون الله تعالى عالماً بكونه محالاً، والعالم يكون الشيء محالاً لا يريده. إن أمره لا يدل على إرادته كما تدعي المعتزلة، كما أن طاعته تدل على موافقة

= الجهل والحاجة بل هو مالك الملك له أن يفعل ما يشاء فضلاً عن أن الحكم بالسفه أو القبح هو حكم على الداعي لا على القدرة، أما رده على عباد بن سليمان فإنه ما علم الله أنه لا يكون ممكن مقدور وليس ممتنعاً. وبجوابه على البلخي فإن الفعل في ذاته يكون حركة أو سكوناً أما وكونه طاعة أو سفهاً فأحوال عارضة له من حيث كونه صادراً عن العبد. والله تعالى قادر على مثل ذلك الفعل (المرجع السابق ص ١٣، وراجع أيضاً نهاية العقول.. مخطوط من ص ١٣١ - ١٣٧.

(١) الرازي: المرجع السابق ص ١٢٧، ١٢٨ ومعالم أصول الدين ص ٤١، ٤٢.

(٢) الرازي: المسائل الخمسون.. ص ٣٦٨ ومعالم أصول الدين ص ٤٣.

أمره لا موافقة إرادته[1](*)، إن الجمع بين إرادة الله الإيمان من الكافر وبين الكفر محال[2].

سميع بصير: صفتان زائدتان على العلم، أما صرفهما إلى العلم ـ وهو رأي المعتزلة ـ فذلك مجاز، ولا يصح صرف اللفظ من الحقيقة إلى المجاز إلا عند المعارض، وعلى الخصم أن يقيم الحجة على امتناع اتصافه سبحانه بالسمع والبصر، ولو لم يتصف بهما لاتصف بضديهما، وذلك نقص محال على الله[2].

متكلم: بكلام قديم، ويخالفنا المعتزلة في مدلول الكلام وفي قدمه، مدلوله لديهم أنه موجد أصوات دالة على معان مخصوصة. وذلك ما لا يدل عليه لفظ الكلام لغوياً، بينما ذهب الحنابلة إلى الرأي القائل إن كلام الحق

---

(١) الرازي: محصل... ص ١٣٠.

(*) عرض الرازي مفهوم الإرادة لدى المتكلمين، فذهب أبو الحسين البصري إلى القول بأن كونه مريداً يعني علمه بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى إيجاده، وذهب النجار إلى أن معناها غير مغلوب ولا مستكره بينما ذهب البلخي إلى أن معناها كونه عالماً بأفعال نفسه آمراً بأفعال غيره، وقد وافق الرازي الجبائيين إلى أن الإرادة صفة زائدة على العلم تستوجب حصول أفعاله في أوقات مخصوصة ذلك أن تخصيص ما يخصص بالإيجاد من بين جميع المقدورات لا يكون إلا بالإرادة. المرجع السابق ص ١٢١ وراجع أيضاً نهاية العقول من ص ٢٠٥ ـ ٢١٢ جـ ١.

(٢) في قول الرازي مغالطة: حقيقة إن وجود الإيمان من الكافر حال كفره محال، لأن الإيمان والكفر ضدان لا يجتمعان، ولكن السؤال هو: هل يمكن للكافر أن يؤمن؟ ظاهر أن الإجابة بنعم، وأن انتقال الكافر من الكفر إلى الإيمان يتدرج تحت الإمكان لا الامتناع. ولو كان إيمان الكافر محالاً لما بعث الله رسلاً ولا أنزل كتباً، هذا والذين يقولون بالجبر كما هو موقف الرازي يميزون بين الإرادة والأمر الإلهيين فيجعلون الله آمراً بما لا يريد، أو غير مريد لما هو آمر به بينما لا يميز بينهما المعتزلة، هذا وقد سوى الرازي بين أفعال العباد وبين وجودهم ورد الاثنين إلى إرادة الله، وإنما يسمى العبد فاعلاً لمجرد حصول القدرة والدواعي المخصوصة ولكن الفعل من الله خلقاً، فالأفعال كلها تقع بقضاء الله وقدره عنده، وإذا كان العبد قادراً على الفعل وعلى الترك كان رجحان أحد الطرفين إنما يتوقف على مرجح، ذلك المرجح هو إرادة الله لأنه إذا كان من العبد للزم أن يكون المؤثر من العبد محتاجاً إلى مؤثر آخر ولا بد أن ينتهي إلى التسلسل إلى الله، ومن ناحية أخرى يرى الرازي أن القول بالقدر (حرية الإرادة) يعني استغناء المحدث عن المحدث والممكن من المؤثر وذلك يوجب في نظره نفي الصانع (معالم أصول الدين ص ٧٢ ـ ٧٥).

سبحانه وتعالى عندهم حروف وأصوات قديمان. ولكن كلام الحق القديم لدى الأشاعرة ومنهم الرازي منزه عن الحروف والأصوات، بل هو كلام نفسي قائم بذاته، غير أن الرازي يختلف مع بعض الأشاعرة في صفة الكلام، إذ الصفة القديمة المسماة بالكلام عند الرازي واحدة خلافاً لبعض الأشاعرة الذين أثبتوا خمس كلمات: الأمر والنهي والخبر والاستخبار والنداء[1]، ويشرح الرازي موقفه بقوله: كما أن حقيقة الأمر شيء واحد ويمكن التعبير عن تلك الحقيقة بعبارات مختلفة، وكما أن معنى واحد يمكن التعبير عنه بتعبيرات مختلفة عربية أو فارسية أو تركية أو عبرية كذلك كلام الله واحد مغاير للعبارات المتضمنة للحروف والأصوات، ويمكن أن يكون هذا الكلام أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً[2].

جـ ـ **صفاته الفعلية**: والمراد بها الألفاظ الدالة على صدور أثر من آثار قدرته تعالى.

* **صفات الفعل قديمة أم محدثة؟** ذهب المعتزلة تمييزاً بين صفات الذات وصفات الفعل إلى قولين:

الأول: أن صفات الذات قديمة بينما صفات الفعل محدثة.

الثاني: أن صفات الذات يتصف بها الله ولا يتصف بأضدادها على عكس صفات الفعل التي يصح أن يتصف بها الله وبأضدادها.

ورأي المعتزلة في حدوث صفات الفعل يطرح مشكلة دقيقة: إذا كانت هذه الصفات محدثة فهل يعني ذلك أن الله قبل خلقه أفعاله وإيجاده العالم ثم الإنسان لم يكن متصفاً بهذه الصفات؟ من الملاحظ أن هذه المشكلة غير واردة بالنسبة للفلاسفة وقد أثبتوا قدم العالم ولكنها واردة أمام المتكلمين وقد قالوا بحدوثه. من الملاحظ كذلك أن المعتزلة لم يكونوا غافلين عن نتائج قولهم

---

(١) الرازي: محصل... ص ١٢٥.

(٢) الرازي: المسائل الخمسون.. ص ٣٧٠.

بحدوث صفات الله الفعلية من مشكلة دقيقة، لقد أكدوا على سبيل المثال حدوث صفة الخلق مدعمين رأيهم بالقول:

لو كانت صفة الخلق قديمة لكان المخلوق قديماً، وإنما يسمى الله خالقاً بعد أن يخلق المخلوق. إذ المفهوم من الخلق لا يأتي إلا عند وجود المخلوق[1].

لو كان الخلق صفة قديمة لكان من صفات الذات وللزم ألا يكون المخلوق محدثاً وإنما يكون قديماً، وألا يكون الخالق فاعلاً مختاراً بل موجباً بالذات وذلك صريح قول الفلاسفة.

هذا وقد جعل المعتزلة والكرامية الخلق صفة إضافة فلا يتسنى وصف الله بالخالقية إلا عند وجود المخلوقين، ولا يوافقهم الرازي في ذلك، إذ أن كونه خالقاً أمر ثبوتي لا إضافي ولا يقتضي وجود نفس المخلوق، وإنما الخالقية صفة الله الخالق مستقلة عن وجود المخلوقين، إنا لما علمنا وجود مخلوق لأن خالقاً خلقه وجب أن يكون كون الخالق متصفاً بصفة الخالقية مغايراً لوجود الموجود المخلوق، إن كون الشيء مؤثراً في غيره مغايراً لذات الأثر. وقد لا يكون للأثر وجود خارج الذهن في الحاضر وإنما في المستقبل ومع ذلك يتصف المؤثر بها في الحاضر، فالله هو «مالك يوم الدين» في الدنيا مع أن التملك ليوم الدين قائم بالفعل حين تقوم القيامة ويكون يوم الدين. صفات الأفعال إذن متصف بها الله قبل إيجاده الأفعال وخلقه العالم، ولا يقاس الفعل الإلهي على الفعل الإنساني في ذلك(*).

*** في أن أفعال الله تعالى لا تكون لأجل أغراض: أفعال الله توقيفية** وليست توفيقية ـ لا تعليل لأفعال الله.

---

(١) الرازي: لوامع البينات في اسماء الله والصفات ص ٢٧.

(*) يكتسب الإنسان الصفة اللازمة عن الفعل بعد ممارسته الفعل فلا يسمى الكاتب كاتباً إلا بعد الكتابة ولا الصانع صانعاً إلا إذا مارس صنعته ولكن الله الذي لا يقتضي الفعل منه إلا قوله «كن» متصف بصفات الأفعال قبل إيجاده لها.

لا يجوز أن يفعل الله شيئاً لغرض خلافاً للمعتزلة، إن كل من كان كذلك كان مستكملاً بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته[1].

وقد ذهبت المعتزلة إلى أن علة حسن التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم، وأن درجة الاستحقاق اسمى من التفضل المحض، وذلك عندنا باطل. وإلا لوجب أن يزيد الله في قوتنا ثم يكلفنا بما لا يشق فيحصل الاستحقاق من غير المشقة.

ولا يقال إذا كان الكل بخلقه وإرادته ففيم التكليف، إن ما كان معلوم الوجود فهو واجب الوقوع، وما كان معلوم العدم فهو ممتنع الوجود، وذلك كله باطل لأنه مبني على طلب اللمية، «لا يسأل عما يفعل».

لا يجب أن تكون أفعال الله معللة، وليس من الواجب في كل فعل أن يكون معللاً وإلا لكانت علية تلك العلة بعلة أخرى وللزم التسلسل، وإنما لا بد من الانتهاء إلى ما لا يكون معللاً، وأولى الأمور أفعال الله تعالى وأحكامه. فكل شيء صنعه ولا علة لصنعه[2].

* **في أنه لا يجب عليه تعالى شيء**: وإذا كان تعالى لا يسأل عما يفعل فإنه لا يجب عليه شيء خلافاً للمعتزلة الذين يوجبون اللطف والعوض والثواب على الله، ويوجب البغداديون عليه العقاب الأصلح لنا في الدنيا، إن الحكم لا يثبت إلا بالشرع ولا حاكم على الشرع ولا يجب عليه شيء، الله تعالى قادر على إيصال ما يصل بدون اللطف ما دام ذلك ممكناً، أما العوض لو كان واجباً لكان وقع الألم دفعاً لتلك المنافع العظيمة، وكان يجب أن يقبح دفع الألم عن الغير كما يقبح المنع من القصد، أما الأصلح فغير واجب لأن الأصلح للكافر الفقير أن لا يخلق حتى لا يكون معذباً في الدارين والأصلح أن يخلق عباده في الجنة، وأن يغنيهم بالمشتهيات الحسنة عن القبيحة، وأما

---

(١) الرازي: محصل... ص ١٤٨.

(٢) المرجع السابق ص ١٥٠.

العقوبة فلأن العذاب حقه، وليس له في استيفائه نفع ولا في إسقاطه ضرر، فيحسن إسقاطه كما في الشاهد[1].

* في الحسن والقبح الشرعيين: هل الحسن حسن لذاته أم لأمر الله؟ وهل القبيح قبيح لذاته أم لنهي الله عنه؟ يحلل الرازي المشكلة إلى قضايا ثلاث، يوافق المعتزلة في اثنتين وينتهي في الثالثة إلى رأي الأشاعرة على النحو التالي:

الأولى: أن الفعل الحسن حسن لذاته وأن القبيح قبيح لذاته، إذ الحسن والقبح صفتا كمال ونقصان.

والفعل الحسن محبوب كما أن الفعل القبيح مبغوض، قد يكون ذلك لأن الأول يجلب لذة والثاني يؤدي إلى ألم، فيكون المراد بالحسن والقبح ملاءمة الطبع ومنافرته[2].

الثانية: على أن ملاءمة الطبع ومنافرته لا تحول دون أن يحكم العقل على الفعل الحسن بأنه حسن لذاته وأن يميز بينه وبين القبيح، فيحكم على الأخير بأنه قبيح لذاته، فيستطيع العقل أن يمنع الحكم على الفسق بالحسن وإن جلب لذة.

الثالثة: أنه لا مجال للعقل في الحكم على أفعال الله تعالى بالتحسين والتقبيح، إذ لا معنى للتحسين والتقبيح إلا جلب منافع ودفع مضار، ولما كان الإله متعالياً عن ذلك امتنع ثبوت التحسين والتقبيح في حقه، إذ يستوي في الفعل الصادر عن الله وجوده وعدمه بالنسبة إليه، ولا يقال القصد إيصال منافع إلى العباد، لأن إيصال المنافع أو عدم إيصالها إليه على سواء.

وأنتم ـ يقصد المعتزلة ـ تسلمون بأن العالم محدث، وأن حدوثه في وقت

(١) المرجع السابق: ص ١٤٧، ١٤٨.
(٢) الرازي: نهاية العقول جـ٢ ص ٦٠.

معين مساو لسائر الأوقات من جميع الوجوه فبطل توقيف فعل الله تعالى على الحسن والقبح.

ولو حسن الفعل لذاته لكان كذلك دائماً، ولكن قد يحسن الكذب إذا تضمن إنجاء شخص من ظالم، ولا يقال يحسن هناك التعريض لا الكذب، لأنه على هذا التقدير لا يبقى كذب في العالم متى أضمر قائله فيه شيء صار به صدقاً[1].

ويربط الرازي بين الحسن والقبح الشرعيين وبين تصوره لإرادة الله وقضائه إذ يقول: والله تعالى قد علم من الكفار والفساق أنهم يكفرون ويفسقون، وأن صدور الإيمان والطاعة منهم محال، ومع ذلك أمرهم بالإيمان والطاعة ولن يفيدهم هذا الأمر إلا استحقاق العقاب! فثبت أن توقف أفعال الله تعالى وأحكامه على الحسن والقبح باطل.

في إمكان تكليف ما لا يطاق: ومن صور النزاع بيننا وبينهم - يقصد المعتزلة - قولهم بقبح تكليف ما لا يطاق، فنقول لو كان قبيحاً لما فعله الله تعالى ولكنه فعله بدليل أنه كلف الكافر بالإيمان مع علمه بأنه لا يؤمن، وأن الإيمان محال، لقد كلف أبا لهب بالإيمان، ومن الإيمان تصديق الله تعالى في كل ما أخبر عنه، ومما أخبر عنه أنه لا يؤمن، فيلزم أنه تعالى كلفه بأن يؤمن بأنه لا يؤمن! وهو جمع بين النقيضين.

وما يصدر عن العبد صادر عنه على سبيل الاضطرار، لما بينا أنه يستحيل صدور الفعل منه إلا إذا أحدث الله فيه الداعي إلى ذلك الفعل، ومتى كان كذلك كان الفعل واجباً، فالقدرة على الكفر والدواعي إليه من خلق الله تعالى! ومجموعهما يوجب الكفر فإذا كلفه بالإيمان فقد كلفه بما لا يطاق، ولا يقبح من الله شيء[2].

---

(١) الرازي: معالم أصول الدين ص ٨٣ - ٨٨.

(٢) الرازي: معالم أصول الدين ص ٨٣.

هكذا تتلازم هذه القضايا الثلاث: الله مريد لكل الكائنات خالق لكل الأفعال، وأنه تعالى لا يقبح منه شيء إذ لا مجال للحكم بالتحسين والتقبيح على أفعاله، وأنه تعالى يكلف الكافرين ما لا يطيقون إذ يكلفهم الإيمان ويعلم بل يريد أن لا يؤمنون، وأنه إذ أمرهم بالإيمان فقد أمرهم بالمحال الذي عليه يحاسبون وبه يعاقبون(*)!

* هل يرزق الله الحرام؟ تعلق الأشاعرة بقوله تعالى: ﴿ومامن دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾ (هود: ٦) لإثبات أن الرزق قد يكون حراماً ـ خلافاً للمعتزلة، لأن إيصال الرزق إلى كل حيوان واجب على الله تعالى[١] بحسب الوعد وبحسب الاستحقاق، والله تعالى لا يخل بالواجب.

إنه إذا كان إنسان لم يأكل من حلال طوال حياته، فلو لم يكن الحرام رزقاً لكان الله تعالى ما أوصل رزقه إليه، ويكون تعالى قد أخل بالواجب وذلك محال، فعلمنا أن الحرام قد يكون رزقاً.

٣ ـ صفات الله ليست عين ذاته:

سبب اضطراب الفرق في مسألة الصفات بين قائلين بأن الصفات عين الذات سعياً إلى الوحدة الكاملة للذات الإلهية، وبين قائلين بأن الصفات ليست هي عين الذات إثباتاً لهذه الصفات. إن الفريق الأول قد اعتبر الوحدة كمالاً والكثرة نقصاناً فبالغ في التنزيه إلى حد نفي الصفات بينما ذهب الفريق الآخر إلى أن الموجود الذي تثبت له الصفات ويكون سميعاً بصيراً أكمل من الموجود الذي لا يكون كذلك.

ومقصود الفريقين إثبات الكمال لله تعالى والجلال ونفي النقصان،

(*) منطق غني عن التعليق، ولقد كان الرازي صريحاً في عرضه فلم يتهرب من نتائج القول بالجبر.

(١) كان الرازي مشايعاً من سبقه من الأشاعرة فذهب إلى القول بأنه لا يجب على الله شيء أصلاً.

فالنفاة حاولوا إثبات الكمال في الوحدانية بينما حاول المثبتون إثبات الكمال في الإلٓهية[1].

ولما كان لكل فريق أكثر من طريقة فسنعرض في إيجاز طرقهم حسب تصنيف الرازي.

١ ـ مسلك النفاة:

الطريقة الأولى: طريقة الإلٓهيين من الفلاسفة: صفات الله تعالى نوعان: سلبية وهي المسماة في القرآن بالجلال وإضافية وهي المسماة في القرآن بالإكرام، وإليه الإشارة في قوله تعالى: ﴿ذي الجلال والإكرام﴾ (الرحمن: ٧٨) أما كثرة السلوب فلا توجب كثرة في الذات، وأما كثرة الإضافات فهي أيضاً لا توجب كثرة في الذات، فإثبات صفات الجلال والإكرام لا يقدح في وحدة الذات.

الطريقة الثانية: طريقة المعتزلة: اتفقوا على أنه سبحانه وتعالى عالم قادر، ولهم في صلة الذات بالصفات وفي قولهم إنها عين الذات تفسيرات ثلاثة[2].

(أ) تفسير العلاف: مفهوم الصفات عنده ثبوتي إذ الله عالم وعلمه ذاته وقادر وقدرته ذاته. ويرد الرازي على هذا الرأي بقوله مفهوم كونه عالماً غير مفهوم كونه قادراً.

(ب) تفسير النظام: مفهوم الصفات عنده سلبي إذ معنى كونه عالماً نفي الجهل عنه، والرد على ذلك أن نفي الجهل ليس بعلم، إذ أن المعدوم والجماد ليس بجاهل ولا بعالم.

(ج) تفسير أبي هاشم: العالمية والقادرية أمران ثبوتيان زائدان على الذات لا يقال فيهما موجودتان ولا معدومتان.

---

(١) الرازي: لوامع البينات شرح اسماء الله والصفات ص ١٧.
(٢) المرجع السابق ص ١٩.

ويرد الرازي بأن الأحوال التي لا تكون موجودة ولا تكون معدومة يتعذر أن تكون معلومة بينما صفات الله معلومة لنا موجودة في ذاتها[1].

ويرى هذا الفريق أن القرآن قد كفر النصارى لقولهم بالكثرة: ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة﴾[2]، ومعلوم أن النصارى لا يثبتون ذواتاً ثلاثاً متباينة بل يثبتون ذاتاً واحدة موصوفة بأقانيم، والأقانيم هي الصفات، فدل ذلك على أن الله قد كفرهم لقولهم بكثرة الصفات.

ويرد الرازي بأن النصارى قد أثبتوا قدماء مستقل بعضها عن بعض وأن الله قد كفرهم لأنهم أجازوا على الأقانيم الحلول في بدن مريم وعيسى[3].

٢ ـ مسلك المثبتين. طريقة الصفاتية والأشاعرة.

صفات الله ليست عين ذاته ولا غير ذاته وإنما هي أمور ثبوتية معلومة زائدة على الذات، إنه مع أن حقيقة الذات واحدة، ويصح من الواحد فينا أن يعقل صفة العلم ولا يعقل صفة القدرة أو العكس فذلك يدل على أن مفهوم الذات والعلم والقدرة ليس أمراً واحداً.

ولما بطلت شبهات نفاة الصفاة لم يبق إلا الجزم بإثباتها وهذا قول الجمهور الأعظم من أهل العلم[4].

٤ ـ اسماء الله:

الفرق بين الاسم والصفة أن الاسم عادة أسبق من الصفة، إذ الاسم يشير إلى الذات بينما الصفة اسم مشتق.

(١) المرجع السابق ص ١٩.
(٢) سورة المائدة آية ٧٣.
(٣) الرازي: نهاية العقول في دراية الأصول مخطوط الجزء الأول ص ١٩١.
(٤) الرازي: لوامع البينات شرح اسماء الله والصفات ص ١٨.

(أ) **اسماء الله توقيفية**: ومذهب أصحابنا أن اسماء الله تعالى توقيفية، ويرى الرازي أن الاسماء موقوفة على الإذن أما الصفات فغير موقوفة على الإذن.

هذا وقد ذهبت المعتزلة والكرامية ووافقهم الباقلاني من الأشاعرة إلى أن اللفظ إن دل العقل على ثبوت معناه في حق الله جاز إطلاقه عليه سواء ورد التوقيف به أم لم يرد.

وحجة الأشاعرة الذين يرون اسماءه توقيفية أنها لو لم تكن كذلك لجاز تسميته عارفاً دارياً فهماً موقناً عاقلاً فطناً لبيباً كما جاز وصفه بكونه عالماً لأنها اسماء مرادفة للعلم في اللغة، ولما لم يجز ذلك علمنا أن الاستعمال موقوف على السمع والإذن.

وقد أجاب على ذلك الباقلاني بقوله: كل واحد من هذه الألفاظ يدل على ما لا يجوز ثبوته لله تعالى، فالمعرفة اسم لعلم تقدمته غفلة فلا يصح إطلاقه والمعرفة تطلق على ما تدرك آثاره دون ذاته، ولذا يقال عرفت الله ولا يقال علمت الله، لأن معرفة الله ليست معرفة بذاته بل بآثاره، والفقه هو فهم غرض المتكلم من كلامه ويسبقه جهل، والدراية شعور يحصل بضرب من الحيلة ويسبقها فكر وروية، والفهم صريح في أنه يسبقه جهل، واليقين اسم لعلم كان في أول الأمر اعتقاداً ضعيفاً ثم اجتمعت الدلائل فتأكد الاعتقاد وصار علماً، وأما العقل فمأخوذ من عقال الناقة وهو العلم المانع من فهم ما لا ينبغي، وأما الفطنة فهي سرعة إدراك مسبوقة بجهل، فثبت أن المنع من إطلاقه هذه الألفاظ إنما كان لأنها توهم أموراً يمتنع ثبوتها في حق الله سبحانه[٢].

والواقع أن الخلاف ليس بين المعتزلة والأشاعرة، إذ اتفق الفريقان على عدم جواز إطلاق اسم أو صفة على الله لم يطلقها على نفسه أو لم يسمه بها

---

(١) ولذا تسمى رائحة العود عرف العود لأن الرائحة من آثار العود وليست هي العود.

(٢) المرجع السابق ص ٢٠.

رسوله، وإنما توقف الأشعري ومن تابعه على مجرد السمع بينما لجأ المعتزلة ووافقهم الباقلاني إلى تعليل ما لا يصح إطلاقه عليه، وإنما الخلاف الحقيقي بين المتكلمين في جانب وبين الفلاسفة الذين أطلقوا على الله من الاسماء والصفات ما لم يرد به إذن.

ووقف الرازي بين الفريقين لا يجيز إطلاق اسماء بينما يجيز إطلاق صفات كالصانع وواجب الوجود لذاته وغير ذلك من الصفات التي غلبت على مذهب الفلاسفة.

ب ـ الاسم غير المسمى:

نعني بالاسم اللفظ المخصوص الذي يطلق على الذات أو هو الكلمة الملفوظ بها المكونة من حروف إذا كتبت ومن أصوات إذا سمعت، أما المسمى فهو ذات الشيء، وأما جعل هذه الألفاظ المخصوصة معرفة لتلك المعاني المخصوصة بالوضع والاصطلاح فهو التسمية.

وقد ذهب المعتزلة إلى أن الاسم غير المسمى وغير التسمية، أي أن الاسم والمسمى والتسمية أمور ثلاثة متباينة ووافقهم الغزالي والرازي، أما الأشاعرة فقد ذهبوا إلى أن الاسم هو نفس المسمى وغير التسمية.

نحن بصدد مشكلة كلامية أملت على كل فريق اتجاهاً خاصاً لا في اللغة فحسب بل في التفسير كذلك، يرجع أصل هذه المشكلة إلى موقف كل فريق بصدد «كلام الله» فإذا كان الله قديماً بينما كلامه محدثاً ـ وقد سمعه موسى من تجاه شجرة ـ كان الاسم وهو المتكلم غير المسمى وهو الله، إذ الاسم مرتبط بالكلام المحدث بينما المسمى وهو الله قديم، ذلك هو موقف المعتزلة، أما الأشاعرة فإذ وصفوا كلام الله بالقدم ـ وهم يقصدون الكلام النفسي ـ كان المتكلم عندهم على الحقيقة هو الله، ومن ثم فإن الاسم (الله) هو المسمى (المتكلم): الذي يدل على أن الاسم غير المسمى وجوه!

الحجة الأولى: اسماء الله كثيرة والمسمى ليس بكثير، فالاسم غير

المسمى قال تعالى: ﴿ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها﴾ (الأعراف: ١٨٠) فالمسمى واحد والاسماء كثيرة.

الحجة الثانية: اتفق أهل اللغة على أن اللغة كلم، والكلم جنس تحته أنواع ثلاثة: اسم وفعل وحرف، والاسم كلمة، والكلمة هي الملفوظ بها، وأما المسمى فهو ذات للشيء وحقيقته، واللفظ والمعنى يوصف كل منهما بما لا يوصف به الآخر، فيقال في اللفظ إنه عرض وصوت وحال في المحل، وإنه مركب من حروف متعاقبة وإنه عربي وعبراني، ويقال في المعنى إنه جسم وقائم بالنفس وموصوف بالأعراض وباق.

أما الأشاعرة وقد أثبتوا أن الاسم هو المسمى فقد استندوا إلى حجج

الحجة الأولى: قوله تعالى ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾ (الأعلى: ١) ﴿فسبح باسم ربك العظيم﴾ (الواقعة: ٧٤) ﴿تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام﴾ (الرحمن: ٧٨)، أنه أمر بتسبيح «اسم» الله تعالى، ودل العقل على أن «المسبح» هو الله تعالى لا غيره، فاسم الله تعالى هو هو لا غيره.

الحجة الثانية: وقال تعالى ﴿وما تعبدون من دونه إلا اسماء سميتموها أنتم وآباؤكم﴾ (يوسف: ٤٠) فأخبر الله تعالى أنهم عبدوا الأسماء، والقوم ما عبدوا إلا تلك الذوات مما يدل على أن الاسم هو المسمى.

الحجة الثالثة: لو كان اسم الشيء عبارة عن اللفظ الدال عليه ولم يكن ذات الشيء لوجب أن لا يكون لله تعالى في الأرض شيء من الاسماء إذ لم يكن هناك لفظ ولا لافظ وذلك باطل.

الحجة الرابعة: قال سيبويه: الأفعال أمثلة أخذت من لفظ إحداث الأسماء، ومعلوم أن الإحداث التي هي المصادر صادرة عن المسميات لا عن الألفاظ، فدل هذا على أن قوله من لفظ إحداث الأسماء أي من لفظ إحداث المسميات.

ويرد الرازي على هذه الحجج متبنياً وجهة نظر المعتزلة بقوله: قوله تعالى: ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾، ﴿وتبارك اسم ربك﴾ يدل على أن الاسم غير

المسمى. إن قوله ﴿سبح اسم ربك﴾ تصريح بإطلاق إضافة الاسم إلى الرب، إذ الأصل أن لا تجوز إضافة الشيء إلى نفسه، ولو كان اسم الله هو الله لوجب أن لا يبقى فرق بين قوله تعالى ﴿سبح اسم ربك﴾ وبين القول سبح اسم اسمك. أو سبح ربك ربك، ولما كان هناك فرق معلوم بالضرورة علمنا أن اسم الرب مغاير للرب.

ثم إن أصحابنا قد قالوا السبيل إلى معرفة اسماء الله تعالى هو التوقيف لا العقل، والسبيل إلى معرفة الرب هو العقل لا التوقيف، وهذا يقتضي أن يكون الاسم غير المسمى.

والمفسرون في تفسير قوله تعالى ﴿سبح اسم ربك﴾ وجهان:

أحدهما: أن المراد منه الأمر بتنزيه اسم الله تعالى وتقديسه.

الثاني: الأمر بتسبيح ذات الله تعالى.

الطريق الأول: المراد نزه اسم ربك عن أن تجعله اسماً لغيره فيكون ذلك نهياً أن يدعي غير الله تعالى اسم من اسماء الله، لأن المشركين كانوا يسمون الصنم المعروف باللات باسم (رحمن اليمامة) وكانوا يسمون أوثانهم آلهة ﴿اجعل الآلهة إلهاً واحداً﴾ (سورة ص آية ٥).

الطريق الثاني: إن المراد بتسبيح اسمائه أن لا تفسر تلك الاسماء بما لا يصح ثبوته في حق الله سبحانه وتعالى نحو أن يفسر قوله تعالى ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾ بالعلو المكاني. ويفسر ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ بالاستقرار بل يفسر العلو بالقهر والاقتدار وكذا الاستواء.

الطريق الثالث: أن تصان اسماء الله تعالى عن الابتذال أو الذكر إلا على وجه التعظيم ويدخل في هذا الباب أن تذكر الاسماء عند الغفلة وعدم الوقوف على حقائقها ومعانيها ورفع الصوت بها وعدم الخضوع والخشوع والتضرع عند ذكرها.

الطريق الرابع: أن يكون المراد بقوله تعالى «سبح باسم ربك العظيم» أي مجده بالاسماء التي أنزلها عليك وعرفتك أنها اسماؤه، وإليه الإشارة بقوله سبحانه ﴿قل أدعو الله أو أدعو الرحمن﴾ (الإسراء: ١١٠) فالمقصود أن لا يذكر الله إلا بالاسماء التي ورد التوقيف بها.

الطريق الخامس: أن يكون المراد من التسبيح الصلاة، قال الله تعالى ﴿فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون﴾ (الروم: ١٧) وكأنه قيل صل باسم ربك لا كما يصلي المشركون بالمكاء والتصدية، قال أبو مسلم الأصفهاني: المراد من الاسم هنا الصفة وكذا في قوله سبحانه ﴿ولله الاسماء الحسنى﴾ فيكون المراد الأمر بتقديس صفات الله.

ويشير الرازي إلى أن هناك جمعاً من المفسرين قد اختاروا تفسير قوله: سبح اسم ربك بمعنى سبح ربك، على أن الفائدة في ذكر الاسم أن المذكور إذا كان في غاية العظمة والجلالة فإنه لا يذكر هو بل يذكر اسمه وحضرته وجنابه فيقال سبح اسمه ومجد ذكره فدل ذلك على تعظيم المذكور.

وإذا قيل «سبح اسم ربك» فإنما يدل على أنه سبحانه أعظم وأجل من أن يقدر أحد من الخلق على تسبيحه وتقديسه بل الغاية القصوى للخلق أن يشتغلون بتسبيح أسمائه، ومعلوم أن هذا أدل على التعظيم من أن يقال سبح ربك، وإذا قيل سبح اسم ربك فمعناه أنه بلغ في استحقاق التسبيح إلى حيث إن اسمه يستحق التسبيح.

إنه لو قال سبح ربك لكان هذا أمراً بتسبيح ذات الرب، وتسبيح الشيء في نفسه لا يكون إلا بعد معرفته في نفسه، ولما امتنع في العقول البشرية أن تصير عارفة بكنه حقيقته سبحانه وتعالى امتنع ورود الأمر بتسبيحه، أما اسماؤه وصفاته فهي معلومة للخلق فلا جرم ورد الأمر بتسبيح اسمائه[١].

---

(١) الرازي: لوامع البينات ص ٧.

أما الرد على حجة الأشاعرة الثانية وهي قوله تعالى ﴿وما تعبدون من دونه إلا اسماء سميتموها﴾ يدل على أن الاسم غير المسمى لوجهين.

الأول: أن قوله ﴿إلا اسماء سميتموها﴾ يدل على أن تلك الاسماء إنما حصلت لجعلهم ووصفهم ولا شك أن تلك الذوات ما حصلت بجعلهم ووصفهم، وهذا يقتضي أن الاسم غير المسمى.

الثاني: أن الآية تدل على أن اسم الإلَه كان حاصلاً في حق الأصنام، ومسمى الإلَه ما كان حاصلاً في حقهم، وهذا يوجب المغايرة بين الاسم والمسمى، وتسمية الصنم بالإلَه كان اسماً بلا مسمى كمن يسمي نفسه باسم السلطان وهو في غاية الذلة والضعة، فيقال له: ليس له من السلطنة إلا الاسم.

هكذا نجد اتجاهاً في التفسير أملاه الموقف الكلامي، وقد تعمدنا أن نذكره تفصيلاً لأنه يدل على المقدرة الفائقة للرازي في الربط بين علم الكلام وبين كل من اللغة والتفسير، وهي مقدرة قل أن يجاريه فيها متكلم غيره.

وإذا كان الاسم غير المسمى فإنه كذلك غير التسمية. وتلك بدورها تتداخل فيها العلوم الثلاثة: التفسير والكلام واللغة، ومرة أخرى يتحكم الموقف الكلامي في كل من الاتجاه اللغوي والتفسيري.

ذهب المعتزلة إلى أن القرآن مخلوق، ولما كانت المعاني قائمة في علمه تعالى فإن الألفاظ قد خلقها الله عندما أوحى بها إلى النبي، وهذه الألفاظ من وضع العرب تحقيقاً لقول الله: ﴿ وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم ﴾ (إبراهيم: ٤)، وهكذا أملى على المعتزلة موقفهم الكلامي أن يتخذوا اتجاهاً لغوياً وأن يثبتوا أن اللغات بأسرها تثبت اصطلاحاً في مقابل الرأي الآخر الذي يرى أن اللغة توقيفية وأن الألفاظ إنما تدل على المعاني لوضع الله إياها، وذلك هو رأي الأشاعرة استناداً إلى قوله تعالى: ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ﴾ (البقرة: ٣١) وعمدة رأي المعتزلة أن اللغات لا تدل على مدلولاتها

كالدلالة العقلية، ولهذا المعنى يجوز اختلافها، ولو ثبتت توقيفاً من الله لكان ينبغي أن يخلق الله العلم بالصيغة ثم يخلق العلم بالمدلول ثم يخلق لنا العلم بجعل الصيغة دليلاً على ذلك المدلول، ولو خلق لنا العلم بصفاته لجاز أن يخلق لنا العلم بذاته، ولو خلق لنا العلم بذاته وكان ذلك علماً اضطرارياً لبطل التكليف وبطلت المحنة[1].

هكذا يتضح أن اتجاه المعتزلة الكلامي قد أملى عليهم أن يعتبروا الاسم غير التسمية إذ بينما أسماء الله توقيفية ـ وإن أمكن أن تكون تعليلية ـ فإن التسمية اصطلاحية، الأسماء سمعية بينما اللغة اجتماعية بشرية.

تبقى في المشكلة صعوبتان إحداهما تواجه المعتزلة[2] وأخرى تواجه الرازي.

أما المشكلة التي تواجه المعتزلة فهي مشكلة لغوية. إذا كانت اللغة مواضعات واصطلاحات وليست وحياً ولا توقيفاً فكيف فسر الزمخشري قول الله تعالى: ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ﴾ بأن جعل المراد بالأسماء الأجناس التي خلقها الله، إذ علم الله آدم أن هذا اسمه فرس وهذا اسمه بعير وهكذا وعلمه أحوالها وما يتعلق بها من المنافع الدينية والدنيوية، ومن ثم فقد ألزمه ابن المنير السكندري (ت ٦٨٣ هـ) القول وفقاً لتفسيره بأن الاسم هو المسمى

---

(١) د. حسن ظاظا: الإنسان واللسان ص ٥١ ـ ٧٨.

(٢) حاول أبو علي الجبائي أن يحل الصعوبة اللغوية في الصلة بين اللفظ والمعنى والمترتبة على القول بخلق القرآن إذ كيف يكون كلام محدثاً ومعاني الكلام أو ما يسميه الأشاعرة الكلام النفسي يتصل بعلم الله الأزلي. ذهب الجبائي إلى أن الكلام حروف تقارن الأصوات المتقطعة على مخارج الحروف. فلا يمكن أن يكون الصوت المسموع من المقرىء إلا حروفاً ذات معنى. إذ الكلام كامن في الحروف وليس مجرد الصوت المسموع ومن ثم يبقى الكلام مع فناء الأصوات ﴿ إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ﴾، ﴿ وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث ﴾ فمع أن الذكر محدث فإنه لا يفنى بفناء القارئين أو الحافظين أو الكتب المسطور عليها. بل ذهب إلى أن الأخرس متكلم بكلام مكتوب طالما استطاع أن يفهم المعنى الكامن من الكلام المكتوب وقد استند إلى رأي اللغويين إذ يقسمون الكلام إلى اسم وفعل وحرف دال على معنى.

إذ بمقتضى السياق «ثم عرضهم على الملائكة» «وأنبئهم بأسمائهم»، أنه عرض المسميات بينها لم يجر إلا ذكر الأسماء.

هذه صعوبة واجهت المعتزلة بصدد تفسير الآية ﴿ وعلم آدم. . . ﴾ إذ الآية تلزمهم القول بأن الاسم هو المسمى. ولعل الأصح بصدد اللغة القول الذي جاء به أبو إسحق الأسفراييني: أن ابتداء اللغة من الله والتتمة من الناس، وهو رأي جامع بين الفطرة والاكتساب، بين التوقيف والاصطلاح، بين الإمكان والخبرة، بين الله والإنسان.

أما المشكلة التي تواجه الرازي فهي مشكلة كلامية: كيف يتسنى تبني القول بأن الاسم غير المسمى وغير التسمية ممن لم يتبن القول بحدوث كلام الله أو خلق القرآن؟

ثالثاً ـ النبوات:

١ ـ في أن النبوة تثبت بالمعجزة:

تثبت النبوة لدى الأشاعرة ومنهم الرازي بإظهار النبي لمعجزة[1] بعد إعلانه الناس ادعاءه النبوة ودعوته إلى دينه، خلافاً للمعتزلة الذين يرون ثبوت النبوة بحكم العقل على صدق دعوته.

ويقدم الرازي براهين لإثبات النبوة. الأول ويسميه البرهان اللمي: أن يكون الرسول كاملاً في القوتين النظرية والعملية حتى يستطيع أن يعالج الناقص لدى الناس في هاتين القوتين، وإذا كان رأس الكمالات النظرية معرفة الله تعالى ورأس الكمالات العملية طاعة الله تعالى، فإن الملاحظ بصدد النبي محمد عليه الصلاة والسلام أن العالم كان قبل بعثه ناقصاً إذ كان قد شاع فيه الكفر والفسوق سواء من عبدة الأصنام أو من اليهود وتحريفهم

---

(١) يعرف الرازي المعجزة بأنها أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم قدرة الخصم على المعارضة (محصل. . . ص ١٥١).

التوراة أو من النصارى وقولهم بالتثليث أو من المجوس وقولهم بإلهين، فلما بعث الله محمداً انقلبت الدنيا من الباطل إلى الحق ومن الكذب إلى الصدق ومن الظلمة إلى النور وبطلت الكفريات وزالت الجهالات في أكثر بلاد المعمورة وانطلقت الألسن بتوحيد الله واستنارت القلوب بمعرفة الله، لا بدّ أن يكون من فعل هذا أكمل البشر في قوتيه النظرية والعملية ولا بدّ أن يكون نبياً.

أما البرهان الثاني فهو البرهان الآني أي الاستدلال على النبوة بحصول المعجزات وذلك يجري مجرى الاستدلال على وجود الشيء بأثر من آثاره، ولقد كان القرآن معجزة محمد عليه السلام إذ عجز العرب على أن يأتوا بسورة من مثله فضلاً عن أن محمداً كان في سن الأربعين أمياً لم يستفد العلم من عالم[1]، ويرى الرازي أن البرهان اللمي أقوى من البرهان الآني.

٢ ـ عصمة الأنبياء:

أجمعت الأمة الإسلامية على إنه لا يجوز على الأنبياء التحريف أو الخيانة في جميع الأحكام والشرائع لا بالعمد ولا بالسهو وإلا لم يمكن الاعتماد على شيء من الشرائع.

ولكن فرق المسلمين قد اختلفت بصدد حدود هذه العصمة:

١ ـ ذهبت المعتزلة إلى أنه لا يجوز منهم الكبيرة البتة، وأما تعمد الصغيرة فهو

---

(١) الرازي: معالم أصول الدين على هامش محصل.. ص ٩٠ وما بعدها.

(٢) يثير الرازي كعادته أحياناً شكوكاً وإشكالات لا يقدم عليها إجابة شافية. فإذا كانت المعجزة دليل النبوة لدى الأشاعرة فقد يقال إنها فعل الجن أو الشياطين أو من أثر الكواكب أو من عقول الأفلاك، والقول الأخير دعوى الفلاسفة الذين يثبتون للنبي قوة مخيلة تمكنه من الاتصال بالعقل الفعّال. ولا يرد الرازي على ذلك، الأمر الذي يثير الشك حول كون المعجزة في ذاتها كافية لثبوت دعوى النبوة، والواقع في رأيي أن حجة المعتزلة أقوى. وهو حكم العقل بأن ما يقول به النبي صادق في ذاته وذلك يتسق مع نظرتهم في الحسن والقبح العقليين. فضلاً عن أن الرازي نفسه قد كرر في أكثر من موضع أن الدلائل النقلية إنما يثبت بتوقفها

جائز بشرط ألا تكون منفرة، بينما ذهب النظام إلى أنه لا يجوز عليهم الكبيرة ولا الصغيرة لا عمداً ولا خطأً ولا تأويلاً وإن جاز عليهم السهو والنسيان ويعاتبون على ذلك لأن واجبهم المبالغة في التيقظ، بينما ذهب الجبائي إلى أنه لا يجوز عليهم تعمد الكبيرة ولا الصغيرة ولكن يجوز صدور الذنب منهم على سبيل الخطأ في التأويل.

٢ ـ ذهب الشيعة إلى أنه لا يجوز عليهم الكبيرة ولا الصغيرة لا بالعمد ولا بالتأويل ولا بالسهو والنسيان من أول الولادة إلى آخر العمر.

٣ ـ ذهب الكرامية إلى أن الرسل يمكن أن يعصوا الله عمداً في الكبائر والصغائر إلا الكذب في التبليغ، وإلى مثل ذلك ذهب الباقلاني من الأشاعرة إذ كل ذنب دق أو جل فإنه جائز على الرسل، إن الأنبياء معصومون في زمان النبوة عن الكبائر والصغائر بالعمد أما على سبيل السهو فهو جائز.

ويقدم الرازي الأدلة الآتية الموجبة للعصمة لهم:

١ ـ لو صدر عنهم الذنب لكان حالهم في استحقاق الذنب عاجلاً والعقاب آجلاً أشد من حال عصاة الأمة.

٢ ـ لو صدر عنهم الذنب لما كانوا مقبولي الشهادة.

٣ ـ لو صدر عنهم الذنب لوجب زجرهم بموجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولكن زجرهم غير جائز ومن ثم كان صدور الذنب عنهم ممتنعاً.

٤ ـ لو صدر عنهم الفسق فكيف يمكن الاقتداء بهم.

٥ ـ لو صدر عنهم المعاصي لكانوا موعودين بعذاب الله:

= على الدلائل العقلية وإن النقل مستند إلى العقل مفتقر إليه ويستند النقل إلى صدق الرسول بينما لا يعرف صدق الرسول إلا بالعقل، والعبارة الأخيرة كان ينبغي أن تلزمه موقف المعتزلة بصدد معيار صدق النبي.

٦ ـ وكيف يأمرون بالطاعات وترك المعاصي، إنهم إذن يقولون ما لا يفعلون وذلك يوجب مقت الله «﴿ كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون ﴾ (الخطاب في الآية للمؤمنين).

٧ ـ والله قد وصف بعض أنبيائه بأنهم يسارعون في الخيـرات وأنهم من المصطفين الأخيار وذلك يتنافى مع صدور الذنب عنهم، كذلك وصفهم الله بـأنهم من المخلصين وذلـك يـوجب عصمتهم من إغـواء إبليس ووسوسته[1].

ويذكر الرازي أن الأشاعرة قد ذهبوا إلى أن الأنبياء أفضل من الملائكة فإذا كان الملائكة معصومين فالأولى أن يكون الأنبياء وإلا لما زادوا عليهم في الفضل.

والجملة الأخيرة إن احتج بها الأشاعرة فهي لا تصلح حجة للرازي الذي يرى الملائكة أفضل من الأنبياء. إذ يرى الترتيب في الفضل كالترتيب في سياق الآية: الملائكة ثم الكتب ثم الرسل في قوله تعالى: ﴿ والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ﴾ (البقرة: ٢٨٥)[2].

٣ ـ حاجة البشرية إلى الرسل:

بعث الله الرسل لقطع الحجة، قال تعالى: ﴿ لئلا يكون الناس على الله حجة بعد الرسل ﴾ (النساء: ٦٥) حقيقة إن الطاعة قد وجدت بمقتضى العقل ولكن كيفية الطاعة غير معلومة لنا فبعث الله الرسل لقطع العذر، حتى إذا بين للأنبياء كيفية الطاعة بالشرائع زالت أعذار الناس.

لقد ركب الله الإنسان تركيب سهو وغفلة وسلط عليه الهوى والشهوات فبعث الله رسوله حتى إذا سها الإنسان نبهه وإذا مال به الهوى منعه، ولينذر

---

(١) الرازي: عصمة الأنبياء من ص ٤ ـ ١٠.

(٢) الرازي: معالم أصول الدين هامش محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ١٠٧ طبعة المطبعة الحسينية سنة ١٣٢٣ هـ.

الرسل الناس إن فعلوا القبيح بما ينتظرهم من عقاب، ومجرد العالم بالحسن والقبح ليس داعياً ولا وازعاً، وإنما تندفع الأعذار بعد بعثة الرسل ونزول الشرائع.

وتعلمنا الرسل ما لا يستقل العقل بإدراكه، إذ لا يدلنا العقل على صفات الله تعالى كلها.

والإنسان مدني بالطبع، ولكن الاجتماع يقتضي التنازع الذي يفضي إلى التقاتل، فلا بدّ من شريعة يفرضها شارع لتكون مرغبة في الطاعات وزاجرة عن السيئات[1].

وكما إن للبدن قلباً هو أشرف الأعضاء منه تنبعث القوى إلى جميع جوانب البدن، فكذا الناس لا بدّ لهم من رئيس، وإما أن يكون حكم الرئيس على الظاهر فقط وهو السلطان أو على الباطن فقط وهو العالم أو عليها معاً وهو النبي[3]، فالنبي يكون كالقلب في العالم وخليفته كالدماغ[2]، وكما إن القوى المدركة تفيض من الدماغ على الأعضاء، كذا قوة البيان والعلم إنما يفيض عنه بواسطة خليفته على جميع أهل العالم[4].

رابعاً ـ الآخرويات:

١ ـ هل يمكن إعادة المعدوم؟

أجمع المسلمون على الإيمان بالبعث والحساب، إذ أن ذلك أصل من أصول الدين يخرج المسلم بإنكاره عن ربقة الإسلام.

---

(١) غير أن الرازي في كتابه المحصل يشير إلى أن الأنبياء أفضل من الملائكة ـ لا ندري إن كان هذا رأيه أم رأي أصحابه أي الأشاعرة ـ ويقول خلافاً للفلاسفة.

(٢) غير متصور في الفكر الإسلامي أن يكون التشريع وضعياً.

(٣) مرة أخرى تصور الرازي ـ وغيره من مفكري الإسلام ـ للنبي أن يكون جامعاً لسلطتين الروحية والزمنية بلا فصل بينهما.

(٤) الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرة ص ١٥١ ـ ١٥٨.

ولكن الخلاف بين المسلمين حول بعث الأبدان، إنه بموت الإنسان يفنى الجسم ويعدم، فهل يمكن إعادة المعدوم؟ وهل الإعادة إن افترض التسليم بحشر الأبدان تكون لعين ما كان أم لمثل ما كان؟ فإن كان لعين ما كان فكيف ذلك يكون؟ وإن كان لمثل ما كان فكيف يكون الحساب والثواب والعقاب لجسم آخر غير ما كان؟

أما الفلاسفة فقد أنكروا حشر الأجساد لاعتبارين:

الأول: يتعلق بمفهوم لحقيقة الإنسان: إذ هو النفس الناطقة وهي المكلفة الطائعة أو العاصية ثم هي المثابة أوالمعاقبة، وما البدن إلا آلة النفس ـ إن لم يكن سجنها ـ حال الحياة الدنيا.

الثاني: يتعلق بحقيقة المعاد: إذ الشيء عندهم إذا عدم ممتنع عودته، إنه قد صار نفياً محضاً لا تخصيص له ولا تشخيص ومن ثم يمتنع أن يعود الشيء هو على نفس هيئته المخصوصة[1].

أما المعتزلة القائلون بشيئية المعدوم فلا تعد المشكلة بالنسبة لهم واردة إذ الموجودات قبل وجودها أشياء ثابتة، ومن ثم فإن الشيء إذ عدم لم تبطل ذاته المخصوصة بل زالت عنه صفة الوجود، إنه إذا كانت الموجودات قبل وجودها ماهيات قابلة للوجود، وذلك القبول من لوازم الماهية، فوجب أن يبقى ذلك القبول ببقاء تلك الماهية، فلما كانت ذاته المخصوصة باقية حال الوجود والعدم فإن إعادة عين المعدوم ممكنة[2].

أما المتكلمون القائلون بنظرية الجزء الذي لا يتجزأ معتزلة وأشاعرة وغيرهم فقد قالوا بإمكان إعادة عين ما كان، إذ الموت عندهم ليس إلا انحلال الأجزاء وافتراقها، ومن ثم فإن الله يعيدها بأن يؤلف بينها مرة أخرى.

---

(١) الرازي: الأربعون في أصول الدين.

(٢) الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ١٧٠.

غير أن الرازي لا يوافق على منطقهم إذ الاشكال يلزمهم، لأن الجسم ليس مجرد تلك الأجزاء، إذ لو تفرقت الأجزاء وصار الجسم تراباً رميماً من غير حياة ولا مزاج ولا تركيب ولا تأليف، فذلك القدر من التراب الصرف ليس عبارة عن زيد، وإنما يكون الإنسان موجوداً إذا تألفت الأجزاء على وجه مخصوص ثم قام بها حياة وعلم وعقل وفهم، فالشخص المعين ليس عبارة عن مجرد تلك الأجزاء والذوات، بل هو عبارة عن تلك الأجزاء الموصوفة بالصفات المخصوصة، وتلك الصفات أحد أجزاء ماهية ذلك الشخص، وعند تفرق الأجزاء تبطل هذه الصفات وتفنى، وإن امتنعت الإعادة على المعدوم امتنعت الإعادة على تلك الصفات، فيكون العائد صفات أخرى لا تلك الصفات التي باعتبارها كان ذلك الشخص هو هو، وعلى هذا التقدير لا يكون العائد ثانياً هو الذي كان موجوداً أولاً، فإذا أجزنا إعادة المعدوم فلا حاجة إلى ما ذكروه، وإن منعنا إعادة المعدوم كان الاشكال المذكور باقياً سواء أقلنا إنه تعالى يفني الذوات أم قلنا إنه تعالى لا يفنيها[1].

ويمكن الرد على الرازي بأنه ما دام القائلون بنظرية الجزء قد سلموا بقدرة الله على إعادة تركيب الأجزاء فقد سلموا كذلك بقدرته على إعادة تأليف ما لهذه الأجزاء بعد تركيبها من أعراض وصفات ويبقى موقفهم كما هو: البعث إعادة لعين ما كان، ولا يلزمهم الرد على إشكال إمكان إعادة المعدوم.

وأما المنكرون لنظريتي الجزء وشيئية المعدوم من المتكلمين المثبتين لبعث الأجساد ففريقان: فريق ذهب إلى أن البعث إعادة لعين ما كان، وفريق ذهب إلى أن البعث إعادة لمثل ما كان، أما الفريق الأول ومنهم الرازي فيعتمد رأيه على مقدمات ثلاث:

الأولى: إن إعادة المعدوم ممكنة، إذ الإمكان إنما يثبت بالنظر إلى القابل

---

(١) الرازي: الأربعون.. ص ٢٨٦.

والفاعل وهما حاصلان، وليست إعادة المعدوم ـ كالجمع بين النقيضين ـ ممتنعاً في العقول[1].

الثانية: إنه تعالى قادر على كل الممكنات وهذه قضية لا يجادل فيها المخالف.

الثالثة: إنه تعالى عالم بجميع الجزئيات فهو سبحانه قادر على تمييز بدن هذا الإنسان عن أجزاء بدن ذلك الإنسان الآخر.

فإذا ثبتت هذه المقدمات الثلاث ثبت أن حشر الأجساد ممكن وإنه بعث لعين ما كان[2]. حقيقة إنه إذا عدم الشيء بطلت ذاته وصارت نفياً محضاً وعدماً صرفاً، ولم يبق له حال العدم هوية ولا خصوصية ولكن لا يمتنع في قدرة الله إعادته بعينه[3].

وأما الفريق الثاني ويذكر الرازي منهم الغزالي فتقوم على أساس تصوره لحقيقة الإنسان، إذ لما كان الإنسان في حقيقته لديهم ليس ذلك الجسم، وإنما هو النفس ـ متابعين في ذلك الفلاسفة ـ فإن الله إذا أراد حشر الخلائق خلق لكل واحد من هذه الأرواح بدنا ورده[4]، ومن ثم فإنما البعث لمثل ما كان لا لعين ما كان.

---

(١) الرازي: محصل.. ص ١٧٩ ومعالم أصول الدين ص ١٢٨ ويشير الطوسي في تعليقه على المحصل إلى أن الحكم بالوجوب والإمكان والامتناع أحكام عقلية على تصورات ذهنية، ويرد على الفلاسفة القائلين بامتناع إعادة المعدوم بأن ذلك مقيد ببقاء العدم وليس بالإمتناع من ماهية الشيء إذا عدم ص ١٧٠.

(٢) الرازي: معالم... ص ١٣٠.

(٣) الرازي: الأربعين... ص ٢٧٦.

(٤) الرازي: نهاية العقول مخطوط جـ ٢ ص ١٧٦ ويذكر الرازي إن هذا مذهب جمهور النصارى وكثير من علماء الإسلام ويضيف إلى الغزالي أسماء أبي الحسين الحليمي وأبي القاسم الراغب وأبي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المتكلمين وابن الهيصم من الكرامية وجمهور الأخبارية من الرافضة.

٢ - في إثبات عذاب القبر:

عذاب القبر من المباحث السمعية وقد آمن به الأشاعرة وأنكره بعض المعتزلة، يشير الرازي إلى أدلة المثبتين السمعية، ﴿النار يعرضون عليها غدواً وعشياً، ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب﴾. (غافر: ٤٦) وقوله تعالى: ﴿مما خطيئاتهم أغرقوا فادخلوا ناراً﴾ (نـوح: ٢٥)، يذكـر الرازي أن الـفاء للتعقيب، وقوله تعالى: ﴿قالوا ربنا أمتنا اثنين وأحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا﴾ (غافر: ١١) فذكر مرتين وهما لا يتحققان إلا بالحياة في القبر.

غير أن المانعين لعذاب القبر يذكرون بدورهم أدلة كقوله تعالى: ﴿لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى﴾ (الدخان: ٥٦) ولو صاروا أحياء في القبور لذاقوا موتتين لا موتة واحدة، وقوله تعالى: ﴿وما أنت بمسمع من في القبور﴾ (فاطر: ٢٣)[١].

ويبدو أن المرجح في إثبات عذاب القبر هو الأحاديث النبوية كدعائه عليه السلام: اللهم إني أعوذ بك من عذاب القبر، وكقوله: القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار﴾.

ويؤكد الرازي أن ثواب القبر وعذابه حق لأن الإنسان جوهر لطيف نوراني ساكن في هذا البدن فبعد خراب البدن إن كان كاملاً في قوة العلم والعمل كان في الغبطة والسعادة وإن كان ناقصاً كان في البلاء والعذاب[٢] ولا نظن أن هذا دليل عقلي يمكن أن يعتد به، والواقع أن عذاب القبر سمعي بحت لا مدخل فيه للأدلة العقلية، وربما كان ما قاله تعالى في حق الشهداء أوضح تعبير عن الحياة بعد الممات ﴿ولا تحسبن الذين قتلوا في

---

(١) الرازي: نهاية العقول جـ ٢ ص ١٨١.

(٢) الرازي: معالم أصول الدين ص ١٣٢.

سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يـرزقون فـرحين بمـا أتاهم الله من فضله. . . ﴾ (آل عمران: ١٧٠).

٣ ـ في الشفاعة لأهل الكبائر:

الإيمان لدى الرازي اعتقاد وقول، أما الأعمال فخارجـة عنده عن مسمى الإيمان، ذلك أن الإيمان محله القلب لقوله تعالى: ﴿ إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ﴾ (النحل: ١٠٦) ولقوله تعالى: ﴿ ولما يدخل الإيمان في قلوبكم ﴾ (الحجرات: ١٤)، وقولـه أيضاً: ﴿ أولئـك كتب في قلوبهم الإيـمان ﴾ (المجادلـة: ٢٢)، والله تعالى كلما ذكـر الإيمان عـطف الأعمال الصالحة عليه ﴿إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات. . . ﴾، والعطف يـوجب التغاير.

على إن الأعمال إن خرجت عن مسمى الإيمان فإنها ثمرته، وقد يطلق اسم الإيمان على الأعمال كما يطلق أصل الشيء على ثمرته[١].

وإذا كان الإيمان اعتقاداً وقولاً فقط كان فاعل الكبيرة مؤمناً، ولا يخلد في النار مؤمن وإنما يخرج الله الفاسقين من أهل الصلاة من النار لقوله تعالى: ﴿ إن الله لا يغفـر أن يشـرك بـه ويغفـر مـا دون ذلـك لمن يشـاء ﴾ (النساء: ١١٦) وقوله أيضاً: ﴿ قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً ﴾ (الزمر: ٥٣) وقوله أيضاً: ﴿ وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم ﴾ (الرعد: ٦) أي حال ظلمهم.

والشفاعة لأهل الكبائر خلافاً للمعتزلة لقوله ﷺ: أعددت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي.

٤ ـ إمكان رؤية الله:

الله تصح رؤيته منزهة عن الكيفية، وفي القول بإمكان رؤيته خلاف

---

(١) الرازي: معالم أصول الدين ص ١٣٢.

مع المعتزلة، وفي القول بالتنزيه عن الكيفية خلاف مع المجسمة والمشبهة والكرامية والحنابلة، ولقد اتفق الفريقان على مقدمة كبرى: كل مرئي لا بدّ وأن يكون في جهة، ثم ذهبت المعتزلة إلى أنه ليس في جهة ومن ثم فهو ليس مرئياً بينما ذهب الفريق الآخر إلى أنه مرئي ومن ثم لا بدّ أن يكون في جهة، ينكر الرازي على الفريقين المقدمة الكبرى، إنه إذا كان الأمر كذلك في الشاهد فليس من الضروري أن يكون كذلك في الغائب[1].

والمقصود بالرؤية الكشف التام، إذ المعارف تصير يوم القيامة ضرورية، أما ما نجده في أنفسنا عند أبصارنا الأجسام فذلك ما لا نزاع في انتقائه، إذ أن رؤيتنا لله ليس فيها ارتسام صورة المرئي في العين ولا خروج شعاع منها[2]، وإذا كانت الرؤية هكذا في الدنيا فليس هناك ما يدل على أنها كذلك في الآخرة، إذ لا يقاس الغائب على الشاهد، إن وجود الله مخالف لوجود غيره ومن ثم فإن رؤيته تعالى تكون مخالفة لرؤية غيره[3].

والإدراكات ثلاثة: معرفة الله لا بحسب ذاته بل بواسطة آثاره، كما يتعرف من وجود البناء أن ههنا بانياً ومن وجود النقش أن هناك نقاشاً، إذ نعرفه من آثاره، ثانيها: أن تعرف الشيء بحسب ذاته المخصوصة كما عرفنا السواد من حيث هو سواد والبياض من حيث هو بياض، وفي معرفة كنه ذات الله على هذا النحو خلاف بين المتكلمين، ولا يرى الرازي إمكان معرفة ذات الله[4].

أما الوجه الثالث فهو افتراض أن يحصل للبشر في الآخرة نوع إدراك

---

(١) الرازي: أساس التقديس ص ٩٤.

(٢) لا يعتبر الرازي أن الرؤية تتم بخروج شعاع من العين (المباحث الشرقية جـ٢ ص ٢٨٧ الفصل الخامس في الرد على القائلين بأن الأبصار لأجل خروك الشعاع).

(٣) الرازي: محصل... ص ١٣٧.

(٤) نشير إلى رأي الرازي في أن كنه حقيقة ذات الله مجهولة للبشر عند عرض آرائه الفلسفية.

نسبته إلى ذات الله كنسبة الإبصار إلى المبصرات في قوة الظهور والجلاء، وذلك ما يراه الرازي.

ويقيم الرازي تأكيده على إمكان رؤية الله - فضلاً عن الأدلة السمعية - على أن الدار الآخرة دار معرفة يقينية بالله إذا قورنت بالدنيا التي لا نستطيع فيها أن ندرك حقيقة ذاته، ولا تتم هذه المعرفة إلا بنوع من الإدراك يخلقه الله فينا.

ويرى الرازي أن رؤية الله تستند إلى الأدلة السمعية وحدها، وإنه يتعذر الاستناد إلى الأدلة العقلية في ذلك، بل إنه ينتقد أدلة الأشعري في ذلك، ويرى أن المعتزلة مصيبون في انتقاداتهم لهذه الأدلة، بل إنه يرددها، ذلك أن بطلان الدليل عنده لا يؤذن ببطلان المدلول، وخلاصة هذه الانتقادات ما يأتي:

١ - إن الحكم بجواز رؤية الله حكم عدمي طالما أننا لا نراه في دنيانا ومن ثم فإن الحكم بإمكان رؤيته في الآخرة حكم بلا دليل من الشاهد، والحكم العدمي لا يمكن تعليله أو لا يستند إلى دليل عقلي.

٢ - ثم إنه إذا حكمنا بجواز الرؤية كرؤيتنا للمرئيات في الشاهد فإن هذه حادثة، فالرؤية إذن متعلقة بحادث والله ليس حادثاً، وإذا كانت الرؤية متعلقة بكون الشيء جوهراً فالله ليس كذلك، وإذا كانت لكون الشيء ذا أعراض فالله ليس كذلك.

٣ - ولا يصح القول بأن كل موجود يصح أن يرى، لأننا لا نرى الطعوم والروائح ولا الحرارة أو البرودة، فلو قسنا ذلك على الله لصح أن يكون الله مذاقاً أو ملموساً أو مشموماً[1] تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً،

(*) قريب من قول أرسطو أن القضايا المستقبلة لا يمكن الحكم عليها صدقاً أو كذباً.

(١) راجع تفاصيل انتقادات الرازي للأدلة العقلية على إمكان رؤية الله في كتابه: الأربعون في أصول الدين ص ١٩٥ وما بعدها وتفصيلات عدم إمكان رؤية الله لدى المعتزلة بكتاب المغني للقاضي عبد الجبار الجزء الخاص برؤية الله.

وهكذا يبطل الرازي قضية الأشعري الرئيسية: كل موجود يصح أن يرى.

يستند إمكان رؤية الله إذن إلى الأدلة السمعية وحدها، ويكرر الرازي نفس أدلة الأشاعرة السمعية مثل ﴿وجوه يومئذٍ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ (القيامة: ٢٣)، ومثل تفسيرهم لقول الله لموسى «لن تراني». إنها لو كانت مستحيلة لما سألها نبي، إن الله قد علق الرؤية على استقرار الجبل وذلك ممكن وليس ممتنعاً عقلاً، ومثل تخصيص عدم الإدراك بالدنيا دون الآخرة في قوله تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار﴾ (الأنعام: ١٠٣)، كذلك تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿إنهم عن ربهم يومئذٍ لمحجوبون﴾ (المطففين: ١٥) إذا كان الكفار محجوبين فلا بدّ أن المؤمنين راءون، كذلك يجعل الرازي مقصود الزيادة في قوله تعالى: ﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾ (يونس: ٢١) النظر إلى وجهه الكريم، كما يجعل مفهوم الملك الكبير أنه الله في الآية ﴿وإذا رأيت ثم رأيت نعيماً وملكاً كبيراً﴾ (الإنسان: ٢٠).

وكل الآيات التي تشير إلى لقاء الله إنما تعني الرؤية كقوله تعالى: ﴿تحيتهم يوم يلقونه سلام﴾ إذ اللقاء لا يمكن أن يعني الوصول إنما الرؤية[1].

وهكذا تحددت رؤية الله كجزء من معتقد أهل السنّة بعامة والأشاعرة بخاصة على اعتبار أنها السبيل الوحيد إلى معرفة يقينية بالله غير ميسرة للإنسان في الدنيا لقوله تعالى: ﴿فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد﴾ (ق: ٢٠) ولا يتم ذلك إلا بنوع من الإدراك يخلقه الله فينا، فضلاً عن أن الرؤية هي أقصى درجات التكريم والتشريف لعباده المؤمنين.

* * *

---

(١) الرازي: معالم أصول الدين ص ٥٩ ـ ٦٧ وأيضاً نهاية العقول جـ٢ ص٢ ـ ٣٩ وأيضاً أساس التقديس ص ٩٤ والمحصل ص ١٣٧ والأربعون ص ١٩٥.

آراؤه الفلسفية:

بصدد موقفه الفلسفي نعرض لجانبين: أحدهما سلبي انتقادي عارض فيه آراء فلاسفة الإسلام وبخاصة ابن سينا، ثانيهما إيجابي بنائي بدا فيه الرازي فيلسوفاً.

الجانب الأول: موقف الرازي من نظريات فلاسفة الإسلام:

اتخذ الرازي موقفاً معتدلاً مغايراً تماماً لموقف الغزالي من فلاسفة الإسلام، إذ بينما يستهل الغزالي موقفه معلناً كأن خطراً يهدد أصول العقيدة عليه أن يستعين لمواجهتها بحجج جميع الفرق الإسلامية الذين يختلف معهم في التفصيلات بينما خلافه مع الفلاسفة في الأصول، بينما يعلن الغزالي ذلك نجد الرازي على العكس تماماً يستهل كتابه «المباحث المشرقية» معلناً انتقاده لمن نصبوا أنفسهم للاعتراض على رؤساء العلماء وعظماء الحكماء. وهو وإن زعم أنه اختار طريقاً وسطاً بين أهل السلف وبين الفلاسفة، فإنه في الواقع قد شايع الفلاسفة إلى حد بعيد معالجاً موضوعات الفلسفة بنفس طريقتهم[1] ملتزماً في أغلب الأحيان بحججهم.

على إنه ما أن يصطدم رأي لهم صراحة وفي غير مواربة بأصول العقيدة حتى يلتزم بجانب العقيدة منتقداً إياهم انتقادات فلسفية أفاد في كثير منها بأبي البركات البغدادي، وتكاد تنحصر مخالفته لهم في موضوعات ثلاثة:

١ ـ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد.

---

(١) موضوعات كتاب المباحث الشرقية قسمها الرازي إلى ثلاثة كتب: الكتاب الأول في الأمور العامة وهي خمسة أبواب: في الوجود ـ في الماهية ـ في الوحدة والكثرة ـ في الوجوب والإمكان والامتناع ـ في القدم والحدوث.

الكتاب الثاني في أحكام الجواهر والأعراض ـ في المقولات ـ في الحركة والزمان والمكان ـ في تجوهر الأجسام ـ في الهيولي والصورة ـ النفس.

الكتاب الثالث: في الإلهيات المحضة ـ في إثبات واجب الوجود ـ في إحصاء صفاته تعالى ـ في أفعاله تعالى ـ في النبوات.

٢ ـ علم الله بالكليات دون الجزئيات.
٣ ـ إنكار المعاد الجسماني.

ويتردد موقفه من الفلاسفة بصدد موضوعات ثلاثة:

١ ـ قدم العالم وأن الله جوهر لا يتقدم على العالم بالزمان[١].
٢ ـ نظرية الفيض أو العقول العشرة.
٣ ـ وصف الباري بأنه عقل وعاقل ومعقول.

بصدد الموضوعين الأولين ربما جنح إلى رأي الفلاسفة فيهما. وربما خالفهم وربما استخدم عبارات تفيد الظن كقوله بصدد نظرية العقول فكل واحد من العقول الفعّالة أشرف مما يليه إن ثبت القول بها[٢]، بصدد الموضوع الثالث فإنه يتفق معهم في العبارة ويختلف معهم في المفهوم[٣].

وفيما عدا ذلك من موضوعات فإنه يوافق الفلاسفة تماماً بل ويناصرهم على المتكلمين خاصة فيما يتصل بالعالم الطبيعي إذ يتبنى نظرية الهيولي والصورة وينتقد نظرية الجزء ويشايع الفلاسفة في تفسيراتهم لمبادىء الوجود كالعلل والمقولات والحركة والزمان.

نعود إلى ما خالف فيه الفلاسفة مخالفة صريحة حاسمة وأولها:

---

(١) وافق الفلاسفة في المباحث الشرقية وانتقدهم في شرحه على للإشارات إذ يقول: إن الله فاعل مختار وإنه أراد أحداث العالم في وقت مخصوص.
(٢) الرازي: المباحث الشرقية. جـ ٢ ص ٤٩٥.
(٣) يرى الرازي أن موقف ابن سينا من وصفه الله بأنه عقل وعاقل ومعقول مضطرب متناقض وأن تعلقه الشديد بهذه الكلمات حال دون وقوفه على تناقضها (المباحث الشرقية جـ ٢ ص ٥٦٢) فمن جهة لا تفيد هذه الاعتبارات الثلاثة الكثرة في ذات الله وبذلك جعل ابن سينا العلم أمراً عدمياً بينما العلم أو التعقل عند الرازي ليس أمراً سلبياً بل العلم أمر ثبوتي يقابل السلب الذي هو الجهل، ومن جهة أخرى ذهب إلى أن ذات الله بوصفه عاقلاً علة لوجود الصور العقلية الحاصلة في ذاته وبذلك تكون ذاته فاعلة لهذه الصور وقابلة لها في وقت واحد، وبذلك يتدرج العلم أو التعقل تحت مقولة الإضافة، يوافق الرازي على إن الله عقل مجرد عن المادة، ولكن علمه صفة قائمة بالذات.

١ ـ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ومع أن هذه القضية من مسلمات نظرية الفيض وأسسها إلا أن الرازي لا ينتقدهم لهذا السبب، وإنما لما يترتب على هذه القضية من إبعاد العالم المادي عن الله خلقاً وعناية وعلماً.

يفسر الرازي هذه القضية تفسيراً منطقياً بقوله. إن كذا صدر عنه أ، ب ولكن أ ليس ب.. فقد ظهر عن كذا من جهة واحدة أ وما ليس أ وذلك تناقض.

إنه ينبغي أن يكون بين المعلول والعلة نوع من الملاءمة كالتي بين النار والإحراق، ولكنا لا نتصور ذلك بين الماء والإحراق.

ثم ينتقدها بقوله: لا مانع من أن تكون للعلة البسيطة الواحدة معلولات كثيرة، فالنقطة الأحدية الذات تكون بداية أو نهاية لخطوط كثيرة، كذلك يعقل واجب الوجود المعقولات كلها مع تنوعها، إنه لا يمكن استناد الممكنات إلى الله تعالى إلا بعد الاعتراف بصحة انتساب الأشياء الكثيرة إلى الشيء الواحد[١].

وإذا كان الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، وكان معلول ذات الباري عقلاً واحداً فإنه ينبغي أن يكون معلول العقل الأول شيئاً واحداً فلا يكون مصدر الكثرة.

أما ما ادعوه من كثرة في المعلول الأول فإما أن تكون كثرة في المقومات وهذه صادرة عن الباري تعالى إذن فقد صدر عنه أكثر من واحد أو أن تكون كثرة في السلوب والإضافات، فمثل هذه الكثرة إن صلحت أن تكون مبدأ لكثرة المعلولات فذلك ثابت لواجب الوجود فلم لا يجعلونه مبدأ لكل

---

(١) الرازي: المباحث الشرقية جـ ١ ص ٤٦٠ ـ ٤٦٨ وانظر أيضاً شرح الرازي على الإشارات والتنبيهات جـ ١ ص ٢٣٥ ـ ٢٣٦ حيث يشير الرازي إلى إمكان صدور كثرة عن واحد وذلك لتعدد النسب والإضافات في المقابل.

الموجودات وإن لم تصلح فكيف يمكن أن يصدر عن المعلول الأول معلولات كثيرة[1].

هب إن الجهات الثلاث من الإمكان والوجود والوجوب بالغير أو التعقلات الثلاثة تصلح لأن تكون مبدأ لموجودات ثلاثة: الجسم والنفس والعقل، لكن جسم الفلك ليس موجوداً واحداً بل هو عبارة عن هيولي وصورة جسمية وصورة فلكية ثم إن له من كل مقولة أعراضاً أو أنواعاً منه، فهذه الأمور الكثيرة إن استندت إلى جهة الإمكان وهي واحدة فقد صدر عنها أكثر من الواحد، وكذلك في الفلك الثاني كواكب كثيرة جداً، فتلك الكواكب وجرم الفلك نفسه وعقله ومقداره وشكله ووضعه وحركته إن استندت إلى كل واحدة من هذه الجهات الثلاث فقد استندت إلى كل واحدة من هذه الجهات أمور كثيرة جداً، فبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد.

ثم إن العقل الفعّال المدبر لعالمنا هذا هو مبدأ كل هذه الموجودات السفلية مع كثرتها ومن ثم فقد صدر عن الواحد أكثر من الواحد[2].

ويتساءل الرازي أي مانع يمنع واجب الوجود من أن يكون عام الفيض وأن تكون لكل فلك خصوصية وماهية مخالفة لماهية الفلك الآخر، وأن الفيض العام من الباري تعالى يخصص لتخصص القابل[3].

ثم يحسم الإجابة بقوله: الحق عندي أنه لا مانع من استناد كل الممكنات إلى الله تعالى لكنها على قسمين:

الأول ما إمكانه اللازم لماهيته كافٍ في صدوره عن الباري تعالى من غير شرط.

---

(١) المرجع السابق جـ ٢ ص ٤٩٧.
(٢) المرجع السابق جـ ٢ ص ٤٩٨.
(٣) المرجع السابق ص ٤٤٧.

الثاني ما لا يكفي في فيضانها عن الباري تعالى مجرد إمكانها، بل لا بدّ من حدوث أمور قبل حودثها لتكون الأمور السالفة مقدمة العلل الفياضة إلى الأمور اللاحقة، وذلك إنما ينتظم بحركة سرمدية دورية ثم إن تلك الممكنات متى استعدت للوجود استعداداً ما صدرت عن الباري تعالى ووجدت عنه ولا تأثير للوسائط أصلاً في الإيجاد وإنما في الإعداد.

أما ثاني هذه الموضوعات التي خالف فيها الرازي الفلاسفة فهو قولهم بعلم الله بالكليات دون الجزئيات.

يتخلص رأي فلاسفة الإسلام وخاصة ابن سينا في القضايا الآتية:

١ ـ الله عقل محض بريء عن المادة والحسّ، ولا يدرك العقل إلا ما هو كلي بينما تدرك الحواس الجزئيات، ومن ثم فإن إدراك الله للموجودات يكون على نحو كلي.

٢ ـ الجزئيات متغيرة فهي باعتبارها موضوع علم تعد معلومات متغيرة، ولما كان العلم يتبع المعلوم فإن تغير المعلوم تغير العلم كان العلم بالجزئيات متغيراً بينما العلم صفة ذات لله، ومن ثم فإن اختلاف المعلوم وتغير العلم يوجب تغيراً في ذاته وهذا محال، إنه لا يجوز أن يكون الله عاقلاً للمتغيرات مع تغيرها حتى يكون تارة يعقل منها أنها موجودة غير معدومة وتارة يعقل أنها معدومة موجودة لأن هذا يقتضي أن يكون واجب الوجود متغير الذات، ولكنه يعقل كل شيء على نحو كلي، يعقل أوائل الموجودات وما يتولد منها فيكون بذلك عالماً بالأسباب التي أدت إلى أن يوجد منها الأمور الجزئية، لأن الذي يعلم الأسباب يعلم ضرورة ما يتأدى عنها فيكون مدركاً للأمور الجزئية من حيث هي كلية.

يرد الرازي موافقاً على إن الله مجرد عن الجسمية وإنه عقل محض وإنه عاقل بذاته، ولكنه يخالفهم فيما رتبوه على ذلك من نتائج، إذ ليس من اللازم كي يكون عالماً بالجزئيات أن يكون متصفاً بها من تغير وجسمية ونقصان لأنه

ليس من اللازم أن تكون العلة متصفة بأوصاف المعلول[1] فالحركة تسخن ولا تتسخن والشمس تسود الوجه ولا تتسود، والمبادىء المفارقة أسباب لوجود الجواهر والأعراض مع إنها ليست جواهر ولا أعراض. كذلك الذات الواجبة علة لوجود الجزئيات والعلم بها وإن لم تكن الذات الواجبة موصوفة بصفات الجزئيات[2].

وإذا كان الفلاسفة متفقين على إنه يعلم ذاته، وذاته ليست بكلية، لأن الكلي لا وجود له في الأعيان، ثم هو في رأيهم يعرف العقل الأول الذي هو معلوله وذلك أيضاً ليس بكلي، ولا سائر العقول فثبت أن الله يعلم ما ليس بكلي[3].

ولو كان لا يعلم الجزئيات لأنها جسمية، وهذه تقتضي أن يكون العلم بها بآلة حسّية، لكان ذلك يعني بأنه سبحانه لا يعلم الأجرام الفلكية ولا مقاديرها ولا أشكالها، إن العقل المجرد يمكنه إدراك الجسمانيات من غير آلة ولا جارحة.

وإذ كان علمه تعالى علة المعلومات، ولا شيء من العلل يتغير بتغير المعلول فإن علمه لا يتغير بتغير المعلومات.

ويرى الرازي إن أقوى الحجج على إثبات علم الله بالجزئيات هو نفس دليل الغائية في إثبات وجود واجب الوجود، فبدن الإنسان العجيب التركيب مع ما فيه من المنافع والكمال وابتداؤه من نطفة تبدو متشابهة الأجزاء متجانسة المزاج، كما يتعذر أن يكون الترتيب والاتقان فيه عن غير سبب غائي فإنه يستحيل أن يكون عن غير علم بأجزاء قد رتبت على هذا النحو، فإذا

---

(١) وإنما التغير في العلم تغير في مجرد الإضافة وليس تغيراً في الذات (شرح الرازي على الإشارات والتنبيهات لابن سينا جـ ٢ ص ٩٥ ـ ٧٦.

(٢) المرجع السابق جـ ٢ ص ٧٥ ـ ٧٦.

(٣) ذهب ابن سينا إلى أن الله يعلم أوائل الموجودات كالعقول المخلوقة والأفلاك السماوية بأفرادها لا بأنواعها لأنها لا تتدرج تحت أنواع أما الموجودات الكائنة الفاسدة فعلم الله بها كلي.

تشكل جسم بشكل قلب وكان يمكن أن يتشكل بشكل آخر إلا أن شكل القلب هو الملائم لكمال حال الحيوان فهذا الترتيب يدل على أن مركب الأبدان عالماً حكيماً[1].

وأما ثالث هذه الموضوعات فهو إنكارهم المعاد الجسماني[2]:

وتتلخص حجج الفلاسفة في ذلك أو بالأحرى دعواهم استحالة إعادة المعدوم إلى ما يأتي:

١ ـ لو كانت إعادة المعدوم جائزة لكانت إعادة الزمان الماضي جائزة.

٢ ـ إذا قتل الإنسان وأكله حيوان ـ أو حتى إنسان على الافتراض ـ فقد صارت أجزاء بدن المقتول أجزاء بدن الذي أكله، فلمن تكون إعادة الأجزاء للآكل أم للمأكول!

٣ ـ إذا جاز المعاد الجسماني فإنه لا بدّ أن يعاد الأعمى والأقطع والمجزوم على نفس حالتهم لأنه لا بدّ من إيصال الجزاء ثواباً أو عقاباً إلى نفس أجزائه في الدنيا.

٤ ـ الإنسان ليس هو هذا الهيكل المسمى البدن، وإنما هو شيء آخر باقٍ من أول عمره إلى آخر عمره، وهذا الهيكل غير باقٍ من أول العمر إلى آخره ـ طرأ عليه النمو والضمور والسمنة والهزال ـ فالإنسان شيء مغاير لهذا الهيكل[3].

وقبل عرض ردود الرازي ينبغي الإشارة إلى أن الفلاسفة والمتكلمين لا

---

(١) المرجع السابق جـ ٢ ص ٤٨٤.

(٢) يشير الرازي في كتابه المباحث الشرقية جـ ٢ ص ٤٣٩ إلى حجج الفلاسفة منع إعادة الأبدان وحكم عليها بأنها حقيقة مبنية على أصول واهية ولا يذكر ردوده عليها لأنه على حد تعبيره أشار فيما مضى إلى ضُعفها ولذلك رجعنا إلى الحجج والردود في كتابه (الأربعون في أصول الدين) إذ عرض الحجج والردود فيه عرضاً واضحاً.

(٣) الرازي: الأربعون في أصول الدين ص ٢٨٠ وما بعدها.

يجمعهم مفهوم مشترك بصدد الجسم، فبينما فسره الفلاسفة في ضوء نظرية الهيولي، ذهب كثير من المتكلمين إلى اعتناق نظرية الجزء، ومن ثم فإن الموت ليس إلا تفرق أجزاء وليس البعث الجسماني إلا إعادة تأليف ما بين الأجزاء فإذا أعاد الله إليها التأليف وخلق في الجسم الحياة كان الشخص المعاد هو عين ذلك الشخص الذي كان موجوداً من قبل، بذلك يزول الإشكال المتعلق بهل الإعادة عودة عين ما كان أم مثل ما كان، إذ يصل الثواب أو العقاب إلى عين ما كان.

على إن المتكلمين قد اتفقت كلمتهم على إعادة الأجسام سواء منهم من تبنى نظرية الجزء أم من رفضها لأن الإشكال قائم في الحالتين، ذلك أن الأجزاء لو تفرقت وصار الجسم تراباً رميماً لا حياة فيه ولا تركيب ولا تأليف، فإن ذلك القدر من التراب الصرف ليس هو زيد، وإنما لا بدّ إلى جانب ائتلاف الأجزاء من هيئة مخصوصة ومن حياة وعلم وعقل وفهم، فليس زيد هو مجرد تلك الأجزاء والذوات وإنما هو أجزاء موصوفة بصفات مخصوصة، وبتفرق الأجزاء تبطل الصفات وتفنى، ومن ثم يبقى السؤال الخاص بإعادة المعدوم قائماً، إذ أنه إذا تألفت الأجزاء واجتمعت معها الصفات فإن العائد صفات أخرى لا عين تلك الصفات المعدومة، ويكون العائد ثانياً ليس هو زيد الذي كان موجوداً أولاً، فإذا أجزنا إعادة المعدوم فلا حاجة إلى ما ذكروه، وإن منعنا إعادة المعدوم كان الإشكال المذكور باقياً سواء أقلنا إنه تعالى يفني الذوات أم قلنا إنه تعالى لا يفنيها[1].

نعود إلى ردود الرازي على حجج الفلاسفة بصدد استحالة إعادة المعدوم، أما رده على حجتهم الأولى الخاصة باتصال الكائن المحدث بالزمان فيرد الرازي بأن حدوث الشيء غير مشروط بالوقت المخصوص الذي وجد فيه، إذ لا تعلق ـ لوجود محدث في هيئة مخصوصة بالوقت المخصوص الذي

(١) الرازي: الأربعون في أصول الدين ص ٢٨٦.

وجد فيه، إذ يمكن أن يوجد نفس الشخص بهيئته المخصوصة في غير الوقت الذي وجد فيه.

أما رده على الحجتين الثانية والثالثة فتتصل بقدرة الله من جهة وبالإمكان والامتناع من جهة أخرى، فالله قادر على جميع الممكنات، عالم بجميع الموجودات، مطلع على الجزء الذي تحت قعر البحر الفلاني والجزء الذي فوق الجبل الفلاني وإن مجموعهما هو قلب زيد المطيع، وهو قادر على التأليف بينهما وإيصال الثواب إليه.

ومن جهة أخرى فإن إعادة المعدوم لا يحكم عليه بامتناع الوجود كوجود شريك لله أو الجمع بين الضدين وإنما هو من الممكنات، فكما أنه جائز وجوده فهو جائز إعادته. إذ أن ماهية الإنسان تتصف بجواز الوجود قبل الحدوث وبعد الفناء، فالمعاد الجسماني جائز عقلاً لأنه ممكن الوجود.

هذا وقد اعتبر الفلاسفة اللذات الفكرية اسمى بكثير من اللذات الجسمانية بل ربما كانت الثانية تحول دون تمام السعادة للأولى ومن ثم حكموا بمفارقة النفوس للأجسام، ويرد الرازي بأن سعادة الأرواح في معرفة الله وفي محبته وسعادة الأبدان في اللذات الحسّية والجمع بين السعادتين على أتم وجه غير ممكن في الحياة الدنيا لأن الإنسان حال الاستغراق في تجلي أنوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات إلى شيء من اللذات الجسمانية، وحال كونه مشغولاً باستيفاء اللذات الجسمانية لا يمكنه الالتفات إلى اللذات الروحانية.

أما في الآخرة حين تعود الأرواح والأبدان فإنها تقوى على الجمع بين السعادتين وهذه هي الغاية القصوى من مراتب السعادة، وجمع بين الحكمة النبوية والقوانين الفلسفية فوجب المصير إليه[1].

الجانب الثاني من آرائه الفلسفية:

بعد هذا العرض لموقفه الانتقادي من فلاسفة الإسلام وبخاصة ابن

(١) الرازي: الأربعون في أصول الدين ص ٣٠٠ وما بعدها.

سينا نعرض لآرائه الفلسفية كما أوضح عنها في كتابه «المباحث المشرقية».

أولاً ـ العلم:

يتعلق الكلام في العلم بثلاثة أطراف: العلم والعالم والمعلوم.

أ ـ أما العلم فيعرف بأنه حالة نفسية يجدها الحي من نفسه أبداً من غير لبس ولا اشتباه، وهو عرض لأنه موجود في النفس الإنسانية لا كجزء منها إذ يصح قوام النفس الإنسانية دون العلم، ولا يحصل العلم إلا بانطباع صورة المعلوم لا ماهيته في العالم، وهناك فرق بين حلول الصورة العقلية في النفس وبين حلول الصورة في المادة، ذلك أن الصور المادية متمانعة، فالمتشكل بشكل معين يمنع عليه أن يتشكل بشكل آخر مع الشكل الأول، أما الصور العقلية فهي متعاونة، فإن النفس الخالية عن جميع العلوم يكون تصورها لشيء من الحقائق شاقاً شديداً، وكلما ازداد علمها بالأشياء ازداد استعدادها للباقي، والصور المادية لا يحل العظيم منها في المادة الصغيرة وأما الصور النفسانية فقبول النفس منها للعظيم والصغير متساوٍ، ولذلك تقدر النفس على تخيل السموات والأرضين، ثم إن الكيفية الضعيفة تنمحي عند حصول الكيفية القوية في المادة بخلاف الصور النفسانية والعقلية فإن القوي لا يزيل الضعيف، ثم إن الكيفيات المادية تحسّ بالحواس وأما الكيفيات العقلية فليست كذلك، ولذلك قيل: النار العقلية لا تحرق والثلج العقلي لا يبرد بمعنى أن هذه الصور حين تكون في العقل لا تكون محرقة ولا مبردة ولكنها متى وجدت في الأعيان كانت محرقة مبردة، والصور العقلية بعد حصولها لا يجب زوالها، ولو زالت فلا يحتاج في استرجاعها إلى تجشم كسب جديد بخلاف الصور المادية فإنها واجبة الزوال لاستحالة بقاء القوى الجسمانية أبداً وإن زالت احتيج في استرجاعها إلى مثل السبب الأول، والصور العقلية كلية مجردة عن جميع العوارض واللواحق الخارجية.

وإذا كان الرازي قد فصل القول في التمييز بين المعقول والمحسوس أو

بين الصور العقلية والصور المادية، فليس ذلك رداً على فلاسفة طبيعيين يفسرون المعرفة تفسيراً مادياً كما فعل أرسطو في تمييزه النفس عن الجسم الطبيعي، وإنما يمهد بذلك لتحليل قضية تتصل بالعلم الإلّهي لدى فلاسفة الإسلام، إذ يصفون الله بأنه عقل وعاقل ومعقول ويظنون أن الشيء إذا عقل ذاته فهناك العقل والمعقول والعاقل واحد. لا يوافقهم الرازي على إن هذه الجوانب الثلاثة تمثل حقيقة واحدة، حقيقة إن الذات الموصوفة بالعاقلة هي بعينها الذات الموصوفة بالمعقولية، ولكن وصف العاقلة ليس بعينه وصف المعقولية، إنا نحكم على الشيء بكونه معقولاً وإن لم نحكم بكونه عاقلاً ويمكننا أن نحكم على الشيء بكونه عاقلاً وإن لم نحكم بكونه معقولاً، فالعاقلية والمعقولية وضعان متغايران وإدراك الشيء لذاته زائد على ذاته. وإلا لكانت حقيقة الإدراك هي حقيقة ذاته وحقيقة ذاته هي حقيقة الإدراك[1].

وحتى لا تفيد هذه الجوانب الثلاثة الكثرة في ذات الله فقد اضطرب موقف ابن سينا إذ جعل العلم داخلاً في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة الإضافة بالعرض.

(ب) العالم. ولكن كيف يتم العلم؟

إن النفس مستعدة للانتقاش بصور الموجودات، ولكن الاستعداد اللازم لوجودها الحاصل لها في أول الأمر غير كافٍ ولا تام في فيضان التعقلات عليها، ولا بدّ من زيادة استعداد لها حتى تحدث لها تلك الصور، وهذا الاستقرار من قبل الإحساس بالجزئيات، فإن الإحساس بها سبب لتنبيه النفس لمشاركات تلك الأمور المحسوسة ومبائناتها وذلك سبب لانتعاش النفس بالتصورات الكلية المجردة عن العوارض المادية ولواحقها، والشعور بما لها من الذاتيات والعرضيات، فالنفس تنتفع بالحسّ في اكتسابها للتصورات حتى إذا حصلت التصورات التامة في النفس فلا بدّ أن تقع للبعض إلى البعض نسبة

---

(١) المرجع السابق جـ ١ ص ٢٣٩.

بالمحمولية والموضوعية، فإن كان ثبوت هذه النسبة بين الموضوع والمحمول بدون توسط كانت القضايا أولية[1].

إن النفس مع بساطتها تقوى على التعقلات الكثيرة، وليس ذلك إلا سبب اختلاف الآلات، وذلك إن الحواس المختلفة آلات تعد النفس للانتقاش بتلك الصور الكلية المحددة، وبعد حصول التصورات الأولية والتصديقات الأولية يمتزج بعضها ببعض وتتولد من هناك تصورات وتصديقات كنسبة لا نهاية لها.

على إنه إذا كان الرازي يرى أن الإحساس بالجزئيات سبب لاستعداد النفس لقبول تصورات كلية، فلا يعني ذلك أنه تجريبي يرد المعرفة إلى الإحساس، والواقع إنه يتعذر أن نجد تياراً تجريبياً قوياً في فكر قوامه الدين الذي يرجع علم اليقين إلى الوحي ـ أو بالأحرى قوة علوية ـ لا إلى العالم الخارجي، ومن ثم فإن الرازي يستدرك ليقرر أن السبب الفياض للتعقلات والإدراكات الكلية جوهر مفارق مجرد عن المادة ولواحقها[2]، وهكذا لا يختلف موقفه بصدد المعرفة ومصدرها عن فلاسفة الإسلام وبخاصة ابن سينا.

جـ ـ المعلوم: ما هي حدود المعرفة الإنسانية؟

يرى الرازي إن حقائق الأشياء يمكن أن تدركها عقول البشر، ولكن المعلومات درجات: منها ما يكون وجودها في غاية القوة مثل واجب الوجود والعقول المفارقة والجواهر الروحانية، ومنها ما يكون وجودها في غاية الضعف مثل الهيولي والزمان والحركة. ومنها ما توسط بين الأمرين كالأجسام والألوان وسائر الكيفيات والكميات، تعجز العقول البشرية عن إدراك القسم الأول

(١) المرجع السابق جـ ١ ص ٣٤٥.
(٢) المرجع السابق جـ ٣ ص ٥٣٤ (فصل في أن قبول النفس للصور العقلية لا يتوقف على الفكر).

لغاية قوتها كما يبهر نور الشمس أبصار الخفافيش، وتعجز عن إدراك القسم الثاني لضعفها ونقصانها كما يعجز البصر عن إدراك المدركات الضعيفة[1].

وإذا كان الرازي لا يقدم إجابة قاطعة وإنما مجرد تشبيهات بصدد حدود المعرفة الإنسانية وبخاصة عن مدى إمكان العقل البشري العلم بموضوعات عالم الغيب، فإنه بصدد ذات الله يرد صراحة بأنها غير معلومة للبشر ويقدم الأدلة الآتية:

١ ـ لو علمنا حقيقة ذاته ـ سبحانه ـ لماثل علمنا بذاته علمه وذلك مستحيل.

٢ ـ إننا نعلم عنه مجرد صفات كالعالمية والقادرية والحياة، والصفات أمور كلية لأن مفهومها لا يمنع من وقوع الشركة فيها، أما الذات المشخصة أو هويته فغير معلومة.

٣ ـ إنه إذا كان التعقل ارتسام صورة المعلوم في العالم وينبغي أن تكون الصورة مساوية في الماهية للمعلوم، فلو عرفنا الباري لكانت الصورة الحاصلة في عقولنا مساوية لماهيته، ولكن الماهيات والصورة العقلية التي ندركها كلية فكأن ماهيته أو صورتنا العقلية عنه سبحانه مقولة على كثيرين وذلك محال في حقه.

٤ ـ وطريق معرفة الإنسان بالأشياء وجهان: ما يجده في النفس مثل العلم بالألم واللذة والجوع والعطش، أو بالتشبيه والتمثيل، والذات الإلهية غير معلومة بالطريق الأول، أما الطريق الثاني فلا يوصل إلى كنه الحقيقة، لأن التشبيه لا يفيد معرفة المشبه إلا من بعض الوجوه، حقيقة واجب الوجود وما له من صفات الكمال ونعوت الجلال والجمال غير حاضرة في نفوسنا ولا يمكننا الحصول عليها ولا تشبه شيئاً من الأشياء ولا نصفها إلا بصفات سلبية أو إضافية فلا يمكن معرفة ذاته بل يمكننا فقط أن نعرف بعض صفاته السلبية والإضافية[2].

---

(١) الرازي: المباحث الشرقية جـ ٣ ص ٢٧٨.

(٢) الرازي: المباحث الشرقية جـ ٣ ص ٤٩٥ ـ ٤٩٦.

إنا لا يمكننا أن نتصور شيئاً إلا الذي ندركه بحواسنا أو نجده من نفوسنا أو نتصوره من عقولنا أو ما يتركب من أحد هذه الثلاثة، والماهية الإلهية خارجة عن هذه الأقسام الثلاثة فهي غير معلومة لنا[1].

ثانياً ـ العالم الطبيعي:

موضوع العلم الطبيعي هو الجسم وقد عرفه بعض المتكلمين بأنه الطويل العريض العميق، ولكن الرازي يضع بدلاً منه تعريفاً آخر، فالجسم هو الذي يمكن أن نفرض فيه الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القوائم[1]، واستبعاد الرازي لتعريف المتكلمين لأنه مرتبط بنظرية الجزء أما وإن الرازي قد آثر في كتابه «المباحث الشرقية» الفلاسفة على المتكلمين فقد جنح إلى نظرية الهيولي والصورة في تفسير الجسم الطبيعي، ولما كانت هذه افتراضية لا واقعية أو فعلية فإنه عرف الجسم بأنه ما يمكن أن نفرض فيه.. انتقد الرازي نظرية الجزء الذي لا يتجزأ لأسباب.

١ ـ إن نظرية الجزء تجعل من الجسم كما منفصلاً طالما إن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ بالفعل، إن هذه التجزئة بالفعل تقضي على وحدة الجسم بينما الجسم عنده متصل له وحدة حقيقية، وفي رأيي إن هذا أهم اعتراض يمكن أن يوجه إلى نظرية الجزء.

٢ ـ الجزء الذي لا يتجزأ وإن كان واحداً في ذاته إلا أنه متكثر في جهاته فإذا أشرقت الشمس على أحد وجهي الجزء فإن أحد الوجهين مضيء والآخر مظلم وذلك يوجب الانقسام.

٣ ـ كل جزء فله شكل، وكل شكل يحيط به حدود، كأن تكون تلك الحدود مثلثة أو مربعة، وذلك يوجب التجزئة.

يرى الرازي بعد هذه الانتقادات أن الجسم قابل للقسمة الانفكاكية

---

(١) الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين جـ ٢ ص ٤.

إلى غير نهاية، أي إن القسمة الوهمية حاصلة للجسم إلى ما لا نهاية[1] على أن نظرية الهيولي والصورة تثير صعوبات جعلت المتكلمين ينصرفون عنها إلى نظرية الجزء. إنها بصدد العالم تؤدي إلى القول بقدم المادة وأزلية العالم. وبصدد النفس تؤدي إلى القول بارتباط النفس بالجسم ارتباطاً لا انفكاك عنه كارتباط الصورة بالهيولي، وهي إشكالات لم يخلص منها الفلاسفة، لا يصرح الرازي بالقول بقدم العالم وإن صرح بلوازم ذلك. ففي تفسيره للزمان والحركة ذهب إلى أن الزمان يستحيل أن يكون له طرف بالفعل، وطرفا الزمان هو الابتداء والانتهاء، والزمان مقياس الحركة إذ الحركة علة لوجود الزمان، والحركة غير متناهية ما دامت متعلقة بالمقدار[2]. وهكذا يقترب الرازي من القول بقدم العالم، ولكن عباراته تحمل معاني رياضية افتراضية بأكثر منها طبيعية واقعية، وإن كان قد صرح بأن حركة الفلك مستديرة وإن الحركة المستديرة لا بداية لها، وأن الفلك ليس بكائن إذ ليس لصورته ضد[3].

أما بصدد النفس فالإشكال أخطر إذ يتعلق بالإيمان بالمعاد، ومن ثم يصرح الرازي أنه أولى بالنفس أن يقال إنها كمال للجسم من أن يقال أنها صورة له[4].

وإذا كان الرازي قد انتقد نظرية الجزء فإنه في مشايعته الفلاسفة في كتابه المباحث المشرقية ينتقد نظرية أخرى لبعض المتكلمين وعلى رأسهم النظام وأعني بها نظرية الكمون، فظهور الكامن إن لم يكن بسبب خارجي بل بطبيعته وجب أن يكون ظاهراً أبداً وإن كان بسبب خارجي مكن الأجزاء الكامنة وأعطاها قوة على الظهور فذلك هو الاستحالة (التحول ولو كان السبب الخارجي هو الذي مكن الشيء الكامن من الظهور لوجب أن يكون

(١) الرازي: المباحث الشرقية.
(٢) المرجع السابق ط ص ٦٥٨ ـ ٦٧٩.
(٣) المرجع السابق جـ ١ ص ٦٢٩. جـ ١ ص ٩٣.
(٤) المرجع السابق جـ ٢ ص ٢٢٠.

السبب الخارجي هو الأغلب حتى يستطيع أن يجذب الشيء الكامن ولكنا لو قربنا شعلة صغيرة من جبل كبريت ونحيناها عنه بعجلة ظهرت نيران عظيمة هي على مذهب أصحاب الكمون كانت فيه، فلو كان الأغلب أجذب لكان انجذاب الشعلة إلى تلك النيران الكامنة أولى من العكس[1]. ولا يقال إن النار القليلة المقدار كثيرة في القوة كما أن القليل من الزعفران يصبغ ماء كثيراً، كذلك لا يقال بالنار الكامنة في الجسم بغير أسباب أخرى غير الاتصال بنار خارجية فالجسم بالحركة والخضخضة والإنسان تسخن بشرته حين يغضب من غير ورود نارية عليه[2].

ثالثاً: النفس:

البحث في النفس من جملة العلم الطبيعي، غير أن الرازي يحرص على تقرير قضيتين:

الأولى: إن تحديد النفس بالكمال أولى من تحديدها بصورة الجسم.

الثانية: إنها جوهر مفارق مستقل عن الجسم.

وظاهر إن هذا التأكيد من جانبه لتقرير خلود النفس، إذ أن ذلك وثيق الارتباط بأصل من أصول الدين أعني الإيمان باليوم الآخر.

أما إن النفس أولى أن يقال إنها كمال الجسم من أن يقال إنها صورة فلوجوه ثلاثة:

١ ـ الصورة تنطبع في المادة بينما النفس الناطقة غير منطبعة فهي إذن ليست صورة البدن ولكنها كمال له.

٢ ـ الكمال أقرب إلى طبيعة النوع ـ يقصد النفس الناطقة ـ على خلاف الصورة فإنها أبعد لأنها تتعلق بالمادة وتصف الجنس:

٣ ـ الدلالة على النوع تتضمن الدلالة على المادة وليس العكس.

(١) المرجع السابق جـ ١ ص ٥٧٩

(٢) المرجع السابق ص ٥٨٠.

هكذا حرص الرازي على تأكيد أن النفس الناطقة كمال للجسم فذلك في رأيه أولى من أن توصف أنها صورة للجسم، إذ أن ذلك وصف عام للنفوس على الإطلاق.

ويحرص الرازي على تقرير تمايز النفس عن الجسم واستقلال جوهريتها عنه حين يؤكد أن النفس جوهر مفارق بذاتها وإنها ليست جسماً ولا حالة في الجسم وأما النفوس الحيوانية والنباتية فهي قوى حالة في الأجسام، أما أن النفس الإنسانية ليست بجسم ولا منطبعة في جسم فيقدم عليه الرازي الأدلة الآتية:

١ ـ إنه يمكن للإنسان أن يدرك الأمور الكلية ولا وجود لهذه المجردات والكليات في الخارج وإنما في الذهن، ومحال أن يكون محلها جسماً وإلا لكان لها كم معين ووضع معين ومقدار معين وشكل معين وإنما محلها جوهر مجرد.

٢ ـ ولو كانت القوة العاقلة جسمانية لضعفت في زمان الشيخوخة وإنما ذلك أن القوى الجسمانية تكل بكثرة الأفعال ولا تقوى على القوي بعد الضعيف لأن القوى الجسمانية بسبب مزاولة الأفعال الكثيرة تتعرض موادها للتحلل والذبول، أما القوى العقلية فإنها لا تضعف بكثرة الأفعال وتقوى على القوي بعد الضعيف فظهر أنها غير مادية[١].

صلة النفس بالجسم:

إن تعلق النفس بالبدن ليس في قوة تعلق الأعراض بمحالها ولا من الضعف كتعلق الأجسام بأمكنتها، والنفس تحب الجسم وتكره مفارقته ولا تمله مع طول الصحبة، تتعلق النفس بالبدن كتعلق العاشق عشقاً جبلياً إلهامياً بالمعشوق حتى إنه لا ينقطع ذلك التعلق ما دام البدن مستعداً لأن تتعلق به النفس.

---

(١) الرازي: المباحث الشرقية جـ ٢ ص ٣٤٥ ـ ٣٧٢.

وإذا كانت النفوس البشرية متفقة في النوع كانت في مبادىء خلقتها خالية عن كل الصفات الفاضلة والرديئة، وإذا كانت كذلك فمن الواجب أن نعطي النفس آلات تعينها على اكتساب تلك الكمالات، ومن الواجب أن تكون تلك الآلات مختلفة، وأن يكون للنفس بحسب كل آلة فعل خاص[1] وإلا ضعفت الإدراكات كلها في النفس ولاختلط بعضها ببعض ولم يحصل لها شيء على سبيل الكمال والتمام، وإن النفس إذا حاولت الإبصار التفتت إلى العين وإذا حاولت السماع إلى الأذن وكذلك القول في سائر الأفعال بسائر القوى، فتعلق النفس بالبدن هو تعلق التدبير والتصرف وهو أقوى من تعلق العاشق بالمعشوق.

والنفوس البشرية لا تختلف عن بعضها البعض بالماهية، إذ النفوس كلها مدركة محركة، والنفس الإنسانية قابلة للعلوم حتى النفوس البليدة يمكنها أن تتصور ماهية ما في حال من الأحوال، وإن تعذر فليس ذلك لأن جوهر النفس لا يقبل إدراك الماهيات وإنما لأمور خارجة عن الذات، فالناس جميعاً وإن اختلفوا في الذكاء والبلادة مشتركون في الأوليات، والنفوس متساوية في صحة اتصافها بالأفعال الإدراكية والتحريكية[2].

النفس الإنسانية جوهر عقلي مفارق مجرد ـ كما سبقت الإشارة ـ وكل ما كان مجرداً من جميع الوجوه امتنع عدمه، وليست نسبة النفس إلى البدن نسبة تضايف حتى تفنى النفس بفناء البدن، ولكنهما جوهران متمايزان، فعدم البدن يوجب عدم المعية مع النفس ولكن لا يوجب عدم وجودها[3].

---

(١) يخالف ابن سينا في ذلك إذ بينما يرى الرازي أن النفس تفعل أفعالها بواسطة الآلات أي الأعضاء المختلفة ذهب ابن سينا إلى أن النفس مبدأ لوجود قوى جسمانية كثيرة ثم يصدر عن كل قوة خاصة فعل خاص.

(٢) الرازي: المرجع السابق ص ٣٨٤ ـ ٣٨٥.

(٣) المرجع السابق جـ ٢ ص ٣٩٩.

رابعاً ـ الإلهيات:

١ ـ واجب الوجود: أدلة وجوده ـ صفاته:

يشير الرازي إلى أدلة الفلاسفة والمتكلمين على وجود الله وهي أدلة الإمكان[١] والحدوث[٢] والغائية[٣] والبداهة[٤] فضلاً عن دليل الصوفية. القائم على الذوق، ويبدو أن الرازي يرجح دليل الإمكان لدى الفلاسفة، إذ يقول: إن من الناس من يظن أنه يحتاج في إثبات واجب الوجود إلى إثبات إمكان العالم وليس الأمر كذلك، إذ أن الموجودات إن كان فيها واجب الوجود فقد حصل المقصود، وإن لم يكن فيها ما هو واجب الوجود فالكل ممكن، والممكن مستند إلى الواجب، ففي الموجودات على كل حال موجود واجب الوجود.

صفات واجب الوجود:

حي، لأن الحي هو الدراك الفعّال، مدرك لكل المعقولات، فاعل لكل الممكنات، جواد لأن الجود هو إفادة ما ينبغي لا لعوض، تام لأن واجب

---

(١) المرجع السابق.

(٢) دليل الحدوث وقد استند إليه المتكلمون وخلاصته أن العالم مكون من أجسام والأجسام تتركب من جواهر وأعراض والأعراض حادثة وما لا ينفك عن الحدوث فهو حادث إذن الأجسام حادثة. وكل حادث فلا بدّ له من محدث بالضرورة هو الله، وهناك دليل يجمع بين الإمكان والحدوث أشار إليه الفارابي إذ كل حادث ممكن الوجود لأنه لو كان واجب الوجود لما كان حادثاً ولو كان ممتنع الوجود لما وجد، والموجود الممكن يحتاج إلى علة تخرجه من العدم إلى الوجود ولا يمكن التسلسل فلا بدّ من انتهاء إلى واجب الوجود بذاته.

(٣) دليل الغائية وهو دليل قرآني: كل ما في الوجود في غاية الإحكام واتقان «إنا كل شيء خلقناه بقدر» فما من شيء من الموجودات قد وجد عبثاً، إنه إن نظر الإنسان إلى السموات والأرض وما فيها لوجد كل شيء موافقاً لعمارة الأرض وخير الإنسان.

وسائر الكائنات، جاء الماء موافقاً للكائنات المائية والهواء للطيور والأرض لسكنى الإنسان وحيوان البر، وليس ذلك اتفاقاً وإنما من مدبر دبره وحكيم قدره.

(٤) دليل البداهة: العلم بوجود الله بديهي إذ يجد الإنسان نفسه حين يقع في محنة أو بلية متضرعة إلى موجود قادر على أن يخرجه عن أنواع البليات.

الوجود بذاته واجب الوجود من كل جهاته، والتغير عليه ممتنع، فكل ما من شأنه أن يكون فهو بالفعل حاصل له وهو أيضاً فوق التمام لأن ما لغيره من الكمالات فعنه صدرت ومنه حصلت وهو المعنى بقوله تعالى: ﴿ قل أي شيء أكبر شهادة قل الله... ﴾، وهو حق محض لأنه لما كان واجباً في ذاته وفي صفاته لم يكن قابلاً للعدم الذي هو البطلان ذاته، وهو المعنى بقوله تعالى: ﴿ كل شيء هالك إلا وجهه ﴾ وهو خير محض، موجود لذاته مفيض للوجود على غيره، حكيم أوجد الموجودات على الوجه الأحسن، وأعطى كل الأمر والنهي عن القضاء والقدر كما إن الثواب والعقاب من لوازم الأفعال الواقعة بالقضاء، وكما أن الأغذية الردية أسباب الأمراض الجسمانية كذلك العقائد الفاسدة والأعمال الباطلة أسباب الأمراض النفسانية وكذلك القول في جانب الثواب[1].

في كيفية دخول الشر في القضاء الإلهي:

كل شيء يحتاج إليه في ضرورة وجوده وفي حفظ وجوده بحسب الإمكان، تفاوتت الموجودات فاختلفت فيها الكمالات ليبقى لله الكمال المطلق الذي هو الوجوب بلا إمكان والوجود بلا عدم والفعل بلا قوة والحق بلا باطل[2].

هل يوصف واجب الوجود بأنه مريد على الحقيقة؟.

ذهب الفلاسفة إلى أنه لا يجوز أن يكون صدور الممكنات عن الباري تعالى لأجل قصد منه إلى إيجادها أو غرض له في ذلك، إذ يمتنع أن يكون واجب الوجود طالباً لكل كمال يعود إليه، ولو استفاد صفة من غيره لزم أن يكون في ذاته ممكن الوجود، إن إرادة الله في رأيهم ووفقاً لنظرية الفيض دائمة الوجود بينما الإرادة حسب تصورهم لفكرة الخلق الإسلامية يستحيل

(١) لا يقبل الصوفية فكرة الاستدلال على وجود الله ليس فحسب لاستبعادهم العقل في صلة العبد بالله وإنما كيف يمكن الاستدلال عليه بمن هو مفتقر إليه.

(٢) الرازي: المباحث الشرقية جـ ٢ ص ٤٩٣ - ٤٩٥.

بقاؤها بعد حصول الشيء المخلوق، فمعنى كونه مريداً أنه يعقل ذاته ويعقل نظام الخير الموجود في الكل فذلك خير مناف لذات المبدأ الأول(*).

ويرد الرازي مصححاً مفهوم لفظ الإرادة، فالله مريد بمعنى كونه عالماً بصدور الفعل بينما غير المريد هو الذي لا يكون عالماً بما يصدر عنه كالقوى الطبيعية(١).

في قضاء الله وقدره:

تعرض الرازي لهذه المشكلة من زاوية الإلهيات أو بالأحرى من زاوية فكرة الوجوب والإمكان الأمر الذي أدى به إلى التصريح بالجبر المحض، فأفعال العباد أمور ممكنة الوجود، والممكن لا يترجح وجوده على عدمه إلا بسبب، وأسباب أفعال العباد إن رجعت إلى العباد وجب التسلسل أما أن انتهت أفعالهم إلى واجب الوجود سواء بواسطة أم بغير واسطة فإن أفعال العباد منتهية إلى ذات واجب الوجود، فثبت بهذا أن أفعال العباد بقضاء الله تعالى وبقدره، وأن الإنسان مضطر في اختياره وأن ليس في الوجود إلا الجبر(٢).

إن الشيء متى كانت فاعليته في درجة الجواز استحال أن يصدر منه الفعل إلا بسبب آخر، إن العبد متى استحال دوام فاعليته وجب استناد أفعاله إلى ذات الله تعالى وحينئذٍ يكون فعل العبد بقضاء الله وقدره.

(*) والواقع إن فلاسفة الإسلام قد جعلوا صدور الفعل من الله طبيعة لا إرادة كما هو حال القوى الطبيعية.

(١) الرازي: المباحث الشرقية جـ ٢ ص ٥١٧.

(٢) المرجع السابق ص ٥١٠ لا ندري أيؤمن حقاً بما قال أم أراد أن يبين أن القول بالجبر المحض لازم عن نظريات الفلاسفة في الإلهيات بعامة وفي اعتبار الإنسان وجوداً وفعلاً ممكن الوجود لا بدّ أن يرجعه فعله إلى واجب الوجود تماماً كما يرجع إليه وجوده بخاصة، ومرة أخرى يتعارض الرازي الفيلسوف مع الرازي المتكلم، إذ كمتكلم ينتقد نظرية الكسب حسب مفهومها لدى الأشعري ويرى القدرة والإرادة الحادثتين للعبد حقيقة وليس مجرد اقتران بإرادة الله وإلا فلا مسؤولية على الإنسان وإنما يكون الحساب لأن قدرة العبد أمر ذاتي قبل الفعل ومعه فضلاً عن إنها قدرة على الفعل وضده (معالم أصول الدين ص ٧٢).

يقال الشر إما على أمور عدمية أو على أمور وجوديه:

أما الأمور العدمية فعلى أقسام ثلاثة: عدم لأمور ضرورية للشيء في وجوده كعدم الحياة، وعدم لأمور نافعة له في حياته كالعمى، وعدم لأمور فيها فضل كالعلم بالهندسة أو الفلسفة، الأمران الأولان يعدان شراً أما الأمر الثالث فلا يعد شراً ما دام يمكن الاستغناء عنه.

أما الأمور الوجودية فإنها شرور بالعرض لا بالذات، ويقدم الرازي على ذلك تبريراً أقرب إلى السفسطة لم أستطع له على الإطلاق فهما إذ يقول: إن الأفعال التي هي شر تعد كمالاً بالنسبة للفاعل لها وإن كانت شراً بالقياس إلى آخر، فالظلم يصدر عن قوة ظلامة للغلبة، والغلبة هي كمال القوة الغضبية، فالفعل بالقياس إلى الظالم خير لأن الفعل إن ضعفت القوة الغضبية عنه فهو شر لها وإن كان بالنسبة للمظلوم شر لفوات المال عنه، كذلك النار إذا أحرقت كان ذلك كمالاً لها (!) وإن كان شراً إلى من زالت سلامته بسببها كذلك من يقتل باستعمال آلة قاطعة، فكون الإنسان قادراً على استعمال الآلة ليس شراً له بل هوخير، وكون الآلة القاطعة تقطع فذلك كمال وخير لها، كذلك كون الرقبة قابلة للانقطاع كل ذلك خيرات[1]!

أما إن القتل شر من حيث أنه يتضمن زوال الحياة فثبت ما ذكرناه أن الأمور الوجودية ليست شروراً بالذات بل بالعرض.

وأما الشرور التي هي نقص الخلقة أو تشويهها فيرجعها الرازي إلى نقص في المنفعل لا إلى الفاعل.

ثم يعود الرازي إلى كلام مقبول إذ يقسم الخير في الوجود على النحو الآتي:

---

(١) لا ندري من أي دين أو فلسفة استقى هذا الرأي الغريب «ولا يسمى إحراق النار أو حدة السكين كمالاً إلا بالمعنى الفيزيقي لا الأخلاقي ومن ثم لا يصح أن يضفي عليه صفة الخير» لأن الخير لفظ أخلاقي خاص بالأفعال الإنسانية.

١ ـ الموجود الذي يكون الخير كله لذاته هو الله تعالى.

٢ ـ الموجود الذي يكون الخير لغيره هو العقول والأفلاك.

٣ ـ الموجود الذي يغلب خيره على شره فهو هذا العالم، إذ الخير أغلب من الشر والصحة أكثر من المرض والسلامة من النقص، وفوات الخير الغالب شر غالب، إذ في النار منافع كثيرة ومفاسد قليلة، إذا قابلنا مصالحها بمفاسدها كانت مصالحها أكثر من مفاسدها، ولو لم توجد النار لفاتت تلك المصالح وكانت مفاسد عدمها أكثر من مصالح وجودها، فلا جرم وجب إيجادها وخلقها[١].

٤ ـ أما الشر المحض أو الشر الكلي فغير موجود.

بعد هذا الكلام الذي يبدو مقبولاً والذي استقاه من ابن سينا يعود فيختم موضوعه بقضية تثير من الإشكالات بأكثر مما تقدم من حلول إذ يقول: الخير الممزوج بالشر ليس إلا للأمور التي تحت كرة القمر، ولا شك إنها معلولات العلل العالية. فلو لم يوجد هذا القسم لكان يلزم من عدمها عدم العلل الموجهة لها وهي خيرات محضة، فيلزم من عدمها عدم الخيرات المحضة وذلك شر محض، فإذا لا بدّ من وجود هذا القسم.

ونتساءل: كيف يلزم من عدم المعلول عدم العلة؟ وكيف تكون الأفلاك التي سماها عللاً عالية وجعلها خيرات محضة مصدراً لهذا الشر الذي وجد في عالم ما تحت فلك القمر؟

يبدو أن الرازي قد أصابه الإرهاق بعد هذا الشوط الطويل الذي قضاه مع الفلاسفة في كتابه: المباحث الشرقية، إذ كان أولى به السكوت من أن يختتم كتابه في الإلهيات بمثل هذه الأقوال[٢].

---

(١) الرازي: المباحث الشرقية جـ ٢ ص ٥٢٢.

(٢) آخر فصول كتاب الإلهيات مبحث في النبوات وهو بدوره باديء الضعف إذ كل خواص النبي =

تعقيب:

الرازي عقلية موسوعية ندر أن نجد بين مفكري الإسلام فضلاً عن المتكلمين من يدانيه، فما من علم من علوم عصره لم يحط به، ثم إن لديه بعد ذلك قدرة فائقة على تصنيف المسائل وترتيبها وتصريف القول فيها على نحو لم يسبق إليه.

غير أن أفضل محك نزن به فكر الرازي بين المتكلمين بعامة والأشاعرة بخاصة هو أن نزنه بمعيارين هما الاتساق والأصالة.

إن العقليات الموسوعية في تاريخ الفكر قادرة على الجمع والإحاطة ولكنها ليست على نفس القدر من اتساق الفكر، ذلك الاتساق الذي يميز به كبار المفكرين في التاريخ، هناك أكثر من مسألة نستطيع أن نجد فيها آراء متعارضة في مختلف كتبه، فهو تارة يرجح قول الفلاسفة وتارة يميل نحو المعتزلة ثم تجده أحياناً كثيرة ينتهي إلى رأي الأشعرية مائلاً إلى أهل السلف، لقد ذهب مثلاً إلى أن علم الكلام أشرف العلوم الدينية جميعاً، ولا أعرف حتى من بين المعتزلة من ذهب إلى هذا الحد، ثم إنه جعل الاستدلال بالسمع مشروط بأن لا يعارضه قاطع عقلي فإذا عارضه العقلي وجب تقديم الأخير عليه، ولكنه بعد ذلك ينتقد الأدلة العقلية لأصحابه الأشاعرة على رؤية الله مستنداً إلى أدلة السمع دون غيرها، وهو لا يحسم القول في إشكالات فلاسفة الإسلام المتعارضة مع العقيدة إلا في مسألتي العلم الإلهي وحشر الأجساد بينما يقف موقفاً يورث الشك والحيرة بصدد قدم العالم ونظرية الفيض، خلاصة القول إن كتبه الكلامية وخاصة العقائدية كأساس التقديس لا تتسق بحال ما مع كتبه الفلسفية وبخاصة المباحث الشرقية، ليس عجباً إذن أن يكون هدفاً

= عنده في قوة عقله وقوة مخيلته. (أ) وأن تكون نفسه متصرفة في مادة هذا العالم فيقلب العصا ثعباناً والماء دماً ويبرىء الأكمه والأبرص، وإن العناية الإلهية التي لم تهمل المنافع الجزئية كإثبات الشعر على الحاجبين والأهداب لا تهمل وجود هذا الشخص الذي هو سبب نظام العالم.

للناقدين وأن يصفه ابن تيمية بأنه تارة يرجح قول المتكلمين وتارة يحار ويقف ليعترف في آخر عمره بأن طريق هؤلاء وهؤلاء لا يشفي عليلاً ولا يروي غليلاً[1].

إن ذلك الموقف المضطرب للرازي[2] قد أبعده عن أن يحتل في التراث العقائدي للمسلمين ما احتله الإمام الغزالي مع أنه لا يقل عنه علماً إن لم يكن الرازي متفوقاً عليه في بعض العلوم الدينية كالتفسير والدنيوية كالطب والكيميا والفلك وربما الفلسفة، وإن ما قيل عن تفسيره أن فيه كل شيء ما عدا التفسير إنما يدل على أن كتابه «مفاتيح الغيب» قد جمع فيه كل العلوم إظهاراً لعقليته الموسوعية، ولكنه لا يقدم للمسلم ما يحتاجه إليه اعتقاداً، أو هو على الأقل قد أغرق المسلم في بحر من العلوم لا حاجة به إليه وإنما ينشد المسلم مجرد الفهم لآيات الكتاب.

والرازي بعد ذلك مفتقر في علمه الغزير إلى الأصالة، فما من رأي له إلا ويمكن رده إلى أحد أسلافه من الفلاسفة أو المتكلمين معتزلة أو أشاعرة، إنه بلا شك يتفوق على مفكري القرن الثالث كالعلاف والنظام علماً ولكنه لا يرقى إليهما أصالة وابتكاراً، ولقد أقر على نفسه سيرة وفكراً فأحسن الإقرار حين وصف حاله وفكره في آخر عمره بقوله:

---

(١) ابن تيمية رسالة الفرقان بين الحق والباطل من مجموعة الرسائل الكبرى جـ١ ص ١٠٠ المطبعة الشرقية ١٣٢٢.

(٢) وعبارات بعض المتكلمين كالجويني والرازي التي يعبرون فيها عن التوبة عن علم الكلام والميل إلى إيمان العوام إذا كانت تعبر عن ميل العقل إلى الخلود والراحة في شيخوخة العمر، فإنها كانت بالنسبة للرازي على وجه الخصوص معبرة عن شيئين: الأول: سلاطة لسانه في تجريح خصومه وبعضهم علماء أجلاء من أهل السنّة وبخاصة الماتريدية وهو في بعض مناقشاته يسعى إلى مجرد التفوق في الجدل على الخصم وإبراز مقدرته العالية دون نصرة مذهب معين. ومن ثم فمن الطبيعي أن يعبر عن توبته في آخر عمره عن ذلك. الثاني عدم اتساق آرائه الأمر الذي يورث الحيرة ويثير الشك كما لو كان أحد الشكاك وذلك ما يتعارض مع العقيدة إذ العقيدة اعتقاد ويقين.

نهايـة إقـدام العقـول عقـال   وأكـثر سعي العـالمـين ضـلال
وأرواحنا في وحشة من جسـومنا   وحـاصـل دنيـانـا أذى ووبـال
ولم نستفد من بحثنا طوال عمرنا   سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا[1]

على إن ذلك لا يحول دون أن نعترف لتلك الشخصية الفذة بأنه أرسى في علم الكلام طريقة للعرض والتصنيف وتصريف القول في مسائله ما أصبح من بعده نموذجاً يحتذى للدراسة والبحث.

(١) يتخذ خصوم علم الكلام من أهل السلف وخاصة ابن تيمية من هذه الأبيات شاهداً على توبة علماء الكلام عن علم الكلام ومبرراً لانتقاد مذهب الخلف انتصاراً لمذهب السلف. ولكن الرازي في رأيي قد عبر عن حال من استخدم الجدل والكلام لتجريح المخالفين بالحق أو الباطل وعن حال من خاض في كثرة البحث حتى لم يستفد سوى أن جمع أقوالاً متضاربة للسابقين عجز عن أن يوفق بينها فضلاً عن أن يسهم في الإسلامي بجديد، بجديد الأمر الذي أورثه حيرة وشكاً ثم هو بعد ذلك لم يقدم لجمهور المسلمين ما ينفعهم في أمور الاعتقاد. فقد قدم تراثاً للدراسة والفكر لا للاعتقاد والإيمان.

٢ ـ عضد الدين الإيجي(*) (ت ٧٥٦ هـ)

عند الإيجي نصل إلى ذروة ما بلغه علم الكلام عند الأشاعرة، إذ يتميز كتابه المواقف مع شرح الجرجاني عليه بنسق متكامل شامل في عرض الموضوعات وترتيب محكم لم يتمكن متكلم أشعري من بعده أن يزيد عليه فضلاً عن أن يجاريه، إنه لدى الأشاعرة يضارع ما بلغه المغني للقاضي

(*) عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار بن أحمد الإيجي الشيرازي الملقب بعضد الدين، ولد بإيج من نواحي شيراز سنة ثمانين وستمائة وقيل بعد السبعمائة. لازم الشيخ زين الدين أو تاج الدين الهنكي تلميذ القاضي ناصر الدين البيضاوي، كانت بلدته إيج أكثر إقامته، وقد غضب عليه صاحب كرمان لنزاع بينه وبين الأبهري فحبس وبقي في الحبس إلى أن مات عام ٧٥٦ هـ، من أشهر تلاميذه سعد الدين التفتازاني والشمس الكرماني والصياء العفيفي، أهم مؤلفاته كتاب المواقف إذ هو أهم كتبه جميعاً، وقد عرف هذا المصنف في أوروبا إذ نشره سورنسن Soerensen مع شرح الجرجاني، كما نشرت طبعة كاملة للكتاب في القسطنطينية عام ١٨٢٩، للإيجي رسالة مختصرة في الأصول عنوانها العقائد العضدية شرحت عدة مرات، وله أيضاً شرح مختصر ابن الحاحب في أصول الفقه وكتاب الغياثية ورسالة في علم الوضع ورسالة في أدب البحث والمناظرة.

ولكتاب المواقف شروح كثيرة منها شرح الجرجاني وهو أشهرها وأدقها وأحسنها إفادة، وشرح الكرماني وهو أول من شرح الكتاب. وشرح سيف الدين، وشرح المولى علاء الدين علي الطوكي، وشرح المولى حيدر الهروي أما الحواشي فتزيد على العشرين حاشية، يمكن الرجوع إلى أسمائها في نشرة إبراهيم الدسوقي عطية وأحمد محمد الجنبولي كتاب «المواقف في علم الكلام» طبعة مطبعة العلوم ١٣٥٧ هـ، وأكثر طبعات المواقف مع شروحها انتشاراً هي الطبعة المرفقة بشرح الشريف الجرجاني (ت ٨١٦ هـ) والمذيلة بحاشيتي عبد الحكيم السيالكوتي والمولى حسن جيلي بن محمد شاه الفناري. طبعة مطبعة السعادة عام ١٣٢٥ هـ/١٩٠٧ م في ثمانية أجزاء تقع في أربعة مجلدات.

عبد الجبار بالنسبة للمعتزلة، وما بلغه كتاب «الشفاء» لابن سينا بالنسبة للفلاسفة، ذلك أنه بشرح الجرجاني يعد حصيلة تراث الأشاعرة كما يعد المغني حصيلة تراث المعتزلة.

على إن النسق الذي اتبعه الإيجي في كتابه لم يجعل الكتاب مقصوراً في موضوعاته على علم الكلام، إذ اختلطت هذه الموضوعات بالفلسفة والمنطق حتى أصبحت هذه سمة علم الكلام لدى متأخري الأشاعرة، وإذا كانت هذه السمة معروفة لدى الرازي قبله فالواقع أن الإيجي كان تابعاً له في نسقه الكلامي وإن كان قد تخلص من كثرة التفريعات المعروفة عن الرازي، هذا ولقد كان الإيجي أكثر اتساقاً من الرازي في موقفه الأشعري فلم تغلب الفلسفة على علم الكلام تغليب الرازي، ولم يتناقض في آرائه بين مؤلفاته مما جعله أكثر تمثيلاً لعلم الكلام الأشعري من الرازي.

وإذا كان كتاب «المواقف» يمثل الذروة التي انتهت إليها الصياغة الأشعرية لعلم الكلام، فإن ذلك يتضمن مؤشراً خطيراً في مسار الفكر الأشعري، إذ قد بدأ الفكر من بعده في التدهور والانحطاط، بدأ عصر الشروح والحواشي إذ قد عقم الفكر عن أن يأتي بجديد، ولقد حظي كتاب المواقف بعدد منها لم يحظ به مصنف لمتكلم أشعري قبله.

في المنهج:

نقدم عرضاً لموضوعات المواقف ليتبين طابع علم الكلام لدى المتأخرين كما يمثلهم الإيجي: ينقسم الكتاب إلى ستة مواقف لا تشغل الموضوعات العقائدية من إلهيات وسمعيات إلا موقفين الخامس والسادس، وينقسم الموقف إلى عدة مراصد، ينقسم كل مرصد إلى عدة مقاصد.

وتتوزع مادته في ستة موضوعات: الموضوع الأول في المقدمات، والثاني في المسائل العامة، والثالث في الأعراض، والرابع في الجوهر، والخامس في إلهيات، والسادس في السمعيات.

يعرض في المقدمات إلى ما يجب تقديمه في كل علم وإلى تعريف علم الكلام وموضوعه وفائدته ومكانته ومسائله ثم تعريف مطلق العلم وفي أقسام العلوم، ثم يعرض للنظر وكيف أنه ضروري للعلم، ويحلل النظر إلى صحيح وفاسد ثم يتناول بعد ذلك مسائل منطقية بحتة تتصل بالتعريف وأنواعه والاستدلال وأقسامه.

ويعرض في الموقف الثاني الأمور العامة أو بالأحرى الأصول الميتافيزيقية الأولى فيتناول مسائل الوجود والعدم، وهل الوجود زائد على الماهية أم لا؟ أما الماهية فيقسمها إلى بسيطة ومركبة ويقسم المركب إلى ذات وصفة ثم يعالج موضوعات منطقية متصلة بأجزاء الماهية المركبة من الجنس والفصل. يعالج في الأمور العامة أيضاً موضوع الوجوب والإمكان والامتناع ثم موضوع الوحدة والكثرة ثم العلة والمعلول حيث يعالج موضوعات كلامية كنظرية الأحوال وأخرى منطقية وثالثة فلسفية ورابعة أصولية ويعرض في الموقف الثالث الأعراض فيشرح مفهوم العرض لدى كل من المتكلمين والفلاسفة، أما عند المتكلمين فكون العرض لا يقوم بالعرض وأنه لا يبقى زمانين - لدى الأشعري، وأما عند الفلاسفة فإنه يؤدي إلى الكلام عن المقولات ويقدم شرحاً مفصلاً لكل منها.

ويعرض في الموقف الرابع مسألة الجوهر وأقسامه وفي حقيقة الجسم وفي نظرية الجزء، ثم يعرض لمذهب الفلاسفة في الهيولي والصورة ثم يخوض في مسائل متصلة بالعلم الطبيعي بل والجغرافيا والفلك، حول الأرض وكرويتها وحول الأفلاك، وحديثه في ذلك فلسفي أكثر منه علمي إذ يعالج مسألة العناصر الأربعة ومسألة النفوس الفلكية.

وفي الموقف الخامس حديث عن الإلٰهيات حيث إثبات وجود الله وذات الله وصفاته وأفعاله وفي شمول إرادته وفي الحسن والقبح الشرعيين وفي أن أفعاله تعالى لا تعلل.

أما الموقف السادس فيتحدث عن السمعيات من نبوة ومعاد، في النبوة

يتحدث عن معنى النبوة وحقيقة المعجزة وفي عصمة الأنبياء وفي تفضيل الأنبياء على الملائكة، وفي المعاد يشير إلى إمكان إعادة المعدوم، وحشر الأجساد، وفي الجنة والنار وفي عذاب القبر وفي الصراط والميزان والحوض المورود. ثم يعالج بعد ذلك مسألة الأسماء والأحكام وحقيقة الإيمان، ويختتم الكتاب بموضوع الإمامة: وجوب نصب الإمام وشروط الإمامة ثم يلحق بالكتاب إشارة إلى فرق المسلمين وفقاً لحديث الثلاث وسبعين فرقة، فيشير إلى المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة ليجعل الفرقة الناجية هي الأشعرية والسلف من المحدثين وأهل السنة والجماعة.

ومع هذا الاستطراد إلى موضوعات بل إلى علوم تبدو بعيدة عن علم الكلام فإن من الخطأ الظن أن الكتاب قد جاءت موضوعاته مفككة غير مترابطة، على العكس فقد تمكن الإيجي بقدرته الفائقة من تقديم نسق محكم ـ مترابطة موضوعاته ـ متبعاً المنهج المقارن بين المتكلمين والحكماء (أي الفلاسفة) وبين فرق المتكلمين بعضها وبعض، حقيقة لقد تضاءل موضوع العقائد إذا قورن بما عرض له من موضوعات مع إن العقائد هي موضوع علم الكلام، ومع ذلك فإن القارىء يستطيع أن يلمس الصلة الوثيقة بين الموضوعات الميتافيزيقية أو المنطقية أو الطبيعية وبين علم الكلام إلى حد يمكن القول معه إن موضوعات أصول الدين هي محور الموضوعات الأخرى بل إن البحث في العقائد قد اقتضى منه تحليلاً منطقياً فلسفياً لموضوع الوحدة والكثرة، ونظريتي شيئية المعدوم والأحوال قد اقتضيا تفصيل القول في الوجود والعدم، ودليل الحدوث لإثبات وجود الله قد اقتضى تفصيل القول في العلة والمعلول، وإذا كان العالم قديماً لدى الفلاسفة من جهة وإذا كان لا تجري عليه أحكام الزمان لدى المتكلمين من جهة أخرى فإن هذا وذاك يقتضي تحليل مفهوم الزمان أثناء عرضه المعقولات، كذلك موضوع رؤية الله في الآخرة يقتضي الحديث عن اللون والضوء. وتكيف الهواء بالضوء وهل تقتضي الرؤية ذلك كله، وفي مقولة الكيف أيضاً يشير إلى المسموعات من أصوات وحروف وهذه وثيقة الصلة بمشكلة كلام الله. وفي مقولة الكيف

أيضاً حديث عن الكيفيات النفسية ومنها العلم، والعالم يقتضي الحديث عن العقل الذي هو مناط التكليف. وفي مقولة الكيف كذلك حديث عن الإرادة وعن القدرة، والموضوعان متعلقان بالجبر والاختيار، وهكذا لا يحول الاستطراد دون تلمس الصلة الوثيقة بين ما يعالجه من علوم وبين موضوعات علم الكلام: جليلها ودقيقها.

آراؤه الكلامية:

١ ـ في علم الكلام:

علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، ويقصد بالعقائد نفس الاعتقاد دون العمل، وموضوعه علم الكلام ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله في الدنيا كحدوث العالم وفي الآخرة كالحشر، ثم أحكامه فيهما كبعثه الرسول ونصب الإمام في الدنيا ثم الثواب والعقاب في الآخرة.

غاية علم الكلام أشرف الغايات وأجداها، ودلائله يقينية يحكم بها صريح العقل وقد تأيدت بالنقل، وهذه غاية في الوثاقة إذا تطابق العقل والنقل بخلاف دلائل العلم الإلّهي ـ لدى الفلاسفة ـ فإن مخالفة النقل إياها شهادة عليها بأن أحكام عقولهم بها مأخوذة من أوهامهم.

فائدة علم الكلام الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان، وإرشاد المسترشدين بإيضاح المحجة وإلزام المعاندين بإقامة الحجة، وحفظ قواعد الدين عن أن تزلزلها شبه المبطلين وعليه تبنى العلوم الشرعية فهو أساسها إذ ليست له مبادىء تبين في علم آخر بل مبادئه أما بينة بنفسها أو بينة به، منه تستمد العلوم وهو لا يستمد من غيره(١).

---

(١) إذا كان علم الكلام لا يستند إلى علم آخر في رأيه فإن هذا قد اقتضى منه أن يقحم الموضوعات المنطقية والميتافيزيقية واللغوية في علم الكلام وأن تصبح هذه جزءاً منه.

٢ ـ في وجوب النظر:

وبالنظر يحصل المطلوب، وهو إثبات العقائد الدينية أو معرفة الله تعالى، وما لا يتم الواجب به فهو واجب، ولكي يؤدي النظر إلى العلم اليقيني لا بدّ من شروط، ذلك إنه إذا كان العلم هو اكتساب المجهولات من المعلومات فإن ذلك لا يكون من أي معلوم اتفق، وإنما لا بدّ من معلومات مناسبة إياه، ولا بدّ من ترتيب معين للمعلومات ومن هيئة مخصوصة حتى يتسنى للذهن أن ينتقل من معلوم إلى آخر، ولكل ترتيب مادة وصورة، فتكون صحته بصحة المادة وصحة الصورة معاً، والنظر الصحيح يفيد العلم ما دامت المقدمات قطعية فإن من علم المقدمات الصحيحة المناسبة لمعرفة الله تعالى على صورة مستلزمة استلزاماً ضرورياً حصلت له المعرفة قطعاً، كقولنا العالم ممكن وكل ممكن لا بدّ له من مؤثر فالعالم له مؤثر.

ولا يقال العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة مثله في ذلك كمثل ما هو مأخوذ من غير النبي فإنه لا يتم به إيمان، إذ يرد على ذلك بأن الآيات الآمرة بالنظر متكررة متكثرة، كذلك لا عبرة في الاختلاف بين النظار وإنما يقع الخلاف لكون بعض تلك الأنظار فاسدة، وإنما المفيد للعلم اليقيني هو النظر الصحيح.

ولا يقال إن النظر في ذات الله وصفاته بدعة في الدين لم تنقل عن النبي ولم يشتغل به الصحابة، وكل بدعة فهي مردودة بقول الرسول: من أحدث في ديننا ما ليس منه فهو رد، إذ تواتر أنهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة ويقررونها رداً على المنكرين، والقرآن مملوء بهذه الدلائل كقوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ وإذا كان الصحابة لم يدونوا علم الكلام ولم يشتغلوا بتحرير اصطلاحاته وتقرير المذاهب وتبويب المسائل فذلك لاختصاصهم بصفاء النفوس ومشاهدة الوحي والتمكن من مراجعة من يفيدهم مع قلة المعاندين، ولم تكثر الشبهات كثرتها في هذا الزمان، تماماً كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا أقسامه ولم يتكلموا فيه بالاصطلاح المعروف من

النقض والقلب والجمع والفرق وتنقيح المناط، وإن قيل إن الرسول قد نهى عن الجدل في مسألة القدر فذلك حيث كان تعنتاً ولجاجاً فذلك جدل بغير علم ﴿ومن الناس من يجادل في الله بغير علم﴾، أما الجدال بالحق فمأمور به لقوله تعالى: ﴿ وجادلهم بالتي هي أحسن ﴾، والنظر غير الجدل، إذ مدح الله النظر بقوله: ﴿ . . . ويتفكرون في خلق السموات والأرض ﴾.

٣ ـ في أن إفادة الأدلة النقلية اليقين متوقف على عدم معارضتها للأدلة العقلية:

كيف يمكن بصحيح النظر التوصل إلى معرفة يقينية بالله؟ يشير الإيجي إلى مباحث منطقية متصلة بالتعريف وأنواعه والاستدلال وأقسامه من قياس واستقراء وتمثيل ثم صور القياس، وإلى المقدمات القطعية والظنية[1].

أما الأدلة فهي إما عقلية أو نقلية أو مركب منها، والسؤال هو: هل تفيد الأدلة النقلية وحدها اليقين؟ نفى المعتزلة وجمهور الأشاعرة ذلك لتوقف كونها مفيدة لليقين على العلم بالوضع ـ أي دلالة اللفظ على المعنى ـ وعلى أن ذلك المعنى هو مراد المخبر به، يتوقف إفادة الأدلة النقلية اليقين على موضع الألفاظ المنقولة عن النبي بإزاء معانٍ مخصوصة ثم على العلم بأن تلك المعاني مرادة منه وذلك يثبت باللغة والنحو والصرف، ولما كانت هذه مرجعها إلى لغة العرب وما قرره علماء اللغة في ذلك، ولما كان هؤلاء يجوز عليهم الخطأ فيما يقررونه، ولما كانت أصول هذه العلوم تثبت برواية الآحاد عن العلماء، وفروعها تثبت بالأقيسة وكلاهما ظنيان، ومن ناحية أخرى فإنه لإفادة الأدلة النقلية اليقين لا بدّ من العلم بأن ألفاظها لا تنقل من معانيها المخصوصة إلى معانٍ أخرى، وعلى العلم بعدم الاشتراك اللفظي ـ إذ قد يدل اللفظ على أكثر من معنى ـ وعلى عدم المجاز وعلى عدم الإضمار وعلى عدم التخصيص وعلى

(١) الأبحاث المنطقية لا تتعلق بصورة الفكر فقط كما هو الحال لدى المناطقة المشايعين لأرسطو وإنما إلى مادة الفكر كذلك راجع المواقف مجلد ١ جـ ٢ ص ٥٤.

عدم التقديم والتأخير ثم على العلم بعدم المعارض العقلي، من أجل ذلك كله لا يمكن تقديم الدليل النقلي على العقلي ذلك أن تقديم النقل على العقل إبطال للأصل بالفرع.

وهكذا يتبين أن دلالة الأدلة النقلية على مدلولاتها تتوقف على أمور ظنية فضلاً عن أن الفرع لا يزيد على الأصل في القوة، وإنما تفيد الأدلة النقلية اليقين بقرائن مشاهدة أو متواترة.

٤ ـ في تقسيم المعلومات:

المعلوم إما أن يكون معدوماً أو موجوداً، والمعدوم إما ثابت أو لا، وإما أن تثبت واسطة بين الموجود والمعدوم وهو المقصود بالحال أو لا تثبت، ثمة إذن احتمالات أربعة: الأول: المعدوم ليس بثابت ولا واسطة وذلك مذهب أهل الحق (الأشاعرة المنكرون لشيئية لمعدوم ولنظرية الأحوال) ذلك المعلوم إما أن لا يكون له تحقق في الخارج وهو المقصود بالمعدوم أو يكون له تحقق في الخارج وهو الموجود.

الثاني: المعدوم ليس بثابت ولكن الواسطة بين المعدوم والموجود ثابتة، وذلك مذهب المنكرين لشيئية المعدوم من القائلين بالأحوال، وهو مذهب الباقلاني وإمام الحرمين.

الثالث: المعدوم ثابت ولا واسطة بين المعدوم والموجود، وهو مذهب أكثر المعتزلة المثبتين لشيئية المعدوم المنكرين لنظرية الأحوال.

الرابع: المعدوم ثابت وهناك واسطة بين المعدوم والموجود وذلك قول أبي هاشم الجبائي ومن شايعه ممن أثبتوا شيئية المعدوم وقالوا بنظرية الأحوال.

أما الموجود فإما أن لا يكون له أول وهو القديم سبحانه، أو يكون له أول وهو الحادث، والحادث إما متحيز أو حال في المتحيز أو لا متحيز ولا حال فيه، فالمتحيز هو الجوهر وهو الذي يمكن الإشارة إليه إشارة حسّية بأنه هنا أو هناك، والحال في المتحيز هو العرض ونعني بالحلول فيه أن يختص به

بحيث تكون الإشارة إليهما واحدة كاللون مع المتلون، وما ليس متحيزاً ولا حالاً في المتحيز هو المجرد ولم يثبت وجوده عندنا وإلا لشارك الباري في هذا الوصف.

الموجود يعرف بالبداهة ويصعب تعريفه سواء بالحد أو بالرسم وإنما يشار إلى أقسامه كالقول الموجود إما قديم أو حادث، إما واجب أو ممكن، وإما فاعل مؤثر أو منفعل متأثر، وقد ذهب الفلاسفة والمعتزلة إلى أن الوجود لفظ تشترك فيه كل الموجودات، على أن الاشتراك ليس لفظياً كما هو الحال بين العين الفوارة والعين المبصرة وإنما هو اشتراك معنوي إذ بين الموجود والموجود من الشركة في التحقق في الأعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم، والوجود مقول على أفراده بالتكشيك لا بالتواطؤ إذ لا يماثل وجود الله وجود المحدثين ومن ثم فإن إطلاق اللفظ عليهما ما لا يفيد التشبيه بحال.

بمثل هذا النسق المحكم في العرض تتداخل المبادىء الأولى الميتافيزيقية مع التحليلات المنطقية لتدعم ما يريد أن يستدل عليه الإيجي من آراء كلامية.

٥ ـ في الإلٰهيات:

يشير الإيجي إلى مسلك كل من المتكلمين والفلاسفة في إثبات الصانع، يستدل المتكلمون على وجود الصانع بحدوث العالم، ويستدل الفلاسفة بدليل الإمكان، ثم يشير إلى دليل استخلصه هو، وهو أن الموجودات لو كانت بأسرها ممكنة لاحتاج الكل إلى موجود مستقل في الإيجاد لا يفتقر شيء من أجزائه إلا إليه، فإذا ارتفع وجوده ككل ووجود كل من أجزائه فذلك يعني أن وجوده خارج عن المجموع ليس له كل ولا بعض، وتلك هي صفة واجب الوجود وذلك هو المطلوب إثباته.

ويشير إلى مسلك آخر لإثبات الصانع، وهو أنه لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره ويلزم أن لا يوجد موجود على الإطلاق.

ولما ثبت أن الصانع تعالى واجب فقد ثبت أنه أزلي أبدي، وذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات، فهو منزه عن المثل والند، وهو تعالى ليس في جهة ولا في مكان خلافاً للمشبهة الذين خصصوه بجهة فوق، ولو كان سبحانه في مكان للزم قدم المكان بينما لا قديم سوى الله تعالى، والمتمكن أو المتحيز محتاج إلى مكان بينما المكان مستغنٍ عن المتمكن أو المتحيز وذلك ما لا يجوز في حقه تعالى، ولو كان في مكان فإما في بعض الأحياز أو في جميعها وكلاهما باطل، أما الأول فلأن وجوده في بعض الأحياز دون بعض ترجيح بلا مرجح، وأما الثاني فلأن وجوده في كل الأحياز يلزم عنه تداخله وحلوله فيما تشغله بعض الأحياز من أجسام، ولكن ذلك يعني مخالطته سبحانه لقاذورات العالم تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، هذا ولا يشغل الحيز إلا الجوهر أوالجسم، والله ليس بجوهر ولا جسم، أما إقرار الرسول لإجابة الجارية الخرسانة حين سألها: أين الله فأشارت إلى السماء فذلك من الظواهر الظنية التي لا تعارض اليقينيات.

وهو تعالى لا يتحد بغيره لامتناع اتحاد الاثنين مطلقاً، كما إنه لا يجوز أن يحل في غيره لأن الحلول يتعارض مع الوجوب، إذ يفيد الحلول التحيز والافتقار إلى المحل، وكما لا تحل ذاته في غيره كذلك لا تحل صفاته في غيره، ذلك لأن الانتقال لا يتصور على الصفات وإنما هو من خواص الذوات.

ويخالفنا في ذلك طوائف ثلاث: النصارى والنصيرية من غلاة الشيعة وبعض المتصوفة من القائلين بالحلول والاتحاد[1].

وكما إنه تعالى ليس في مكان ولا يحل في مكان فإنه تعالى ليس في زمان، ذلك لأن الزمان متجدد ويقدر به كل ما هو متجدد متغير وذلك ما لا يتصور في حق القديم سبحانه.

وهو تعالى لا يتصف بشيء من الأعراض المحسوسة كاللون والطعم

(١) الإيجي وشرح الجرجاني: المواقف مجلد ٤ جـ ٨ ص ٣٣ ـ ٣٥.

والرائحة، ولا يلتذ بشيء من اللذات حسّية كانت أم عقلية خلافاً للفلاسفة الذين يثبتون اللذات العقلية له، إذ يعرفون اللذة بأنها إدراك الملائم، فاللذة العقلية لله تعني إدراكه كمال ذاته، وإذا كان كماله تعالى أجل الكمالات كان إدراكه أقوى الإدركات ولذاته أقوى اللذات، ينتقد الإيجي هذا التعريف للذة إذ إنها لا تعني الإدراك[1].

وصفاته تعالى زائدة على ذاته، ويرد الإيجي على المعتزلة القائلين بأن صفاته عين ذاته، كما يرد على الفلاسفة بصدد مفهومهم للقدرة التي لا تعني عندهم وجوب حدوث مقدوراته، قدرته تعالى قديمة وهي في تعلقها بالمقدورات المختلفة صفة واحدة، وقدرته صفة غير متناهية زائدة على الذات، كذلك ينتقد قول الفلاسفة الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وينتقد النظام في قوله إنه تعالى لا يقدر على فعل القبيح، وكذلك البلخي الذي قال إنه لا يقدر على مثل مقدور العبد لأن فعل العبد إما طاعة أو معصية أو سفه.

والله تعالى عالم لأن من فعل فعلاً متقناً فهو عالم به، ومن ثم فهو عالم بالجزئيات لأنها كالكليات معلولة صادرة عنه على صفة الاتقان ومقدورة له، وعلمه تعالى أعم من قدرته إذ إن علمه يعم المعلومات كلها ممكنة وواجبة وممنعة.

وهو تعالى مريد بإرادة قديمة إذ لو كانت محدثة للزم استنادها إلى إرادة أخرى وللزم التسلسل، وهو سميع بسمع بصير ببصر، لأنه يمتنع اتصافه بضديها، إذ تنزه سبحانه عن النقائص، وهو تعالى متكلم بكلام نفسي قديم، ثم يورد الإيجي الحجج المعروفة في الرد على كل من الحنابلة والمعتزلة[2]، كذلك في موقفه من رؤية الله يوم القيامة يتبنى الموقف الأشعري

---

(١) ليست اللذة مجرد إدراك ولكنها شعور ينطوي على نوع من الانفعال بالشيء اللاذ وذلك لا يليق في حق الله سبحانه.

(٢) الإيجي: المواقف مجلد ٤ جـ ٨ ص ١٠٢.

ويورد نفس الحجج الأشاعرة بصدد الرؤية وبصدد نقد موقف المعتزلة.

غير أنه بصدد أفعال العباد يتخذ موقفاً أبعد من أصحابه الذين ذهبوا إلى أنها واقعة بالقدرتين الإلْهية والإنسانية، ومعلوم أن المعتزلة قد جعلوها مقدورة للإنسان، أما هو فقد جعلها مقدورة لله وحده لأنها ممكنة وكل ممكن مقدور لله، فهو تعالى مريد لكل الكائنات غير مريد لما لا يكون منها[1] ثم يعود فيتبنى موقف الأشعري بصدد تكليف ما لا يطلق. فما دام لا يجب على الله شيء ولا يقبح منه شيء، وما دام الله لا معقب لحكمه وأفعاله ليست معللة بالأغراض فإن تكليف ما لا يطاق جائز.

٦ - في النبوة:

النبوة تعني لغة الإنباء عن الله تعالى، وقيل معناها الارتفاع وقيل إنها الطريق لأن النبي هو الوسيلة إلى الله تعالى، غير أن المقصود بالنبي في الأصول من بعثه الله.

والنبوة من مظاهر العناية الإلْهية، إذ لا بدّ للبشرية من شريعة ينقاد لها الخاص والعام حتى لا تختل أمور المعاش والمعاد، ويشترط في النبوة أن تكون مقرونة بما هو خارق في العادة أو بمعجزة، ويقصد بالمعجزة إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله، ومن شرائطها أن تكون فعل الله وليست في مقدور النبي أن يفعلها من تلقاء نفسه، وأن يظهر معجزته وأن تكون مقرونة بالتحدي وأن يتعذر معارضته وأن يطلب من الناس التصديق به عقيب فعلها.

ويورد الإيجي حجج المنكرين للنبوة وتتلخص فيما يأتي:

إنه إذا كان مرسلاً من الله فلا سبيل إلى علمنا بذلك، ذلك إن الوحي غير مرئي، وإذا كانت البعثة لا تخلو من تكليف وقد ثبت أن الإنسان مجبر ففي التكليف أضرار لما يلزم المكلف من التعب بالفعل ومن العقاب بالترك،

(١) المرجع السابق ص ١٤٥ - ١٤٨.

ويرد الإيجي على ذلك بأن ما في التكاليف من المصالح الدنيوية والأخروية يربو كثيراً على المضرة، وسبيل العلم يصدق النبي هو المعجزة.

إنه إذا كان للبعثة غرض فأما أن يعود إلى الله وذلك غير جائز، وأما إلى العباد وذلك معارض بما يحدث عقب البعثة من اختلاف الناس وبما يلحق الكفار والعصاة من أضرار، ولا يصح أن تلحق المضرة بجماعة من أجل منفعة آخرين.

ويرى الإيجي بأن كفر الكافرين من تلقاء أنفسهم وليس من أجل إثابة المؤمنين.

في العقل مندوحة عن البعثة وهذا قول البراهمة والصابئة والتناسخية:

ويرد على ذلك بأن فائدة الشرع تفصيل ما حكم به العقل وبيان ما يقصر العقل عنه، وكما أن الطبيب يعرف من خصائص الأدوية مما قد يعرفه العامة ولكن بعد زمن طويل يجربون فيه ويقعون في المهالك فضلاً عما في ذلك من تعطيل مصالح، وكما لا يقال يستغنى بالخبرة من العوام عن الطبيب فكذلك لا يقال يستغني بالعقل عن النبي.

وقد قالوا أيضاً إن ظهور المعجزة لا يدل على صدق مدعي النبوة، إذ قد تكون من فعله كما هو حال الساحر أو في بدنه مزاج خاص يؤثر في خاصة بعض المركبات، أو قد يكون مستنداً إلى بعض الجان أو الشياطين، هذا ولعل التحدي لم يبلغ من هو قادر على المعارضة، أو لعل المعارض خائف شوكة مدعي النبوة فضلاً عن أن المعجزة ليست حجة على من لم يشهدها.

ويرد الإيجي بأن المعجزة لا تكون إلا من الله لأنه لا مؤثر في الموجود غيره والمعجزة حجة على من لم يشهدها كما إنها حجة على من شهدها، لأنه يمكن العلم بوقوعها بالتواتر الذي يمتنع معه التواطؤ على الكذب والذي يفيد العلم اليقيني[1].

---

(١) المرجع السابق ص ٢٣٠.

ومنهم من قال بامتناع المعجزة لما في ذلك من سفسطة أو عبث، وإلا لجوزنا انقلاب الجبل ذهباً وماء البحر دماً وأواني البيت رجالاً، ولتولد الشيخ دفعة بلا أب ولا أم وفي ذلك إخلال بالقواعد.

والجواب إنا نقول بالعادة لما هو مطابق للحسّ، غير أن ما هو مطابق للحسّ ليس ضرورياً وإنما هو ممكن، فخرق العادة ممكن في نفسه وليس ممتنعاً وحين يتكرر خرق العادة إعجازاً للنبي أو إكراماً لولي فإن هذا الخرق يصبح بدوره عادة.

ومنهم من اعترف بإمكان البعثة ومنع وقوعها لأنها تشتمل على ما لا يوافق العقل والحكمة كإباحة ذبح الحيوان وإيلامه، وتحمل الجوع والعطش في صوم أيام معينة وتكليف بعض الأفعال الشاقة كطي الفيافي في الحج والرمي إلى غير مرمى وتقبيل الحجر.

والجواب أن عدم وقوف المعارض على الحكمة في تلك الصور لا يلزم عنها عدم الحكمة، إذ لله من الحكمة في أفعاله وأوامره ما استأثر الله بالعلم به(*).

ويشير الإيجي إلى فئة من المستصوفة ـ أدعياء التصوف ـ زعموا أن التكليف بالأفعال الشاقة يشغل عن التفكير في معرفة الله تعالى، والمصلحة المتوقعة من هذا الغائب تربو على ما يتوقع مما كلف به.

ويرد الإيجي بأن في التكاليف من المصالح الدنيوية والآخروية ما يربو كثيراً على دعوى الاستغراق في الحضرة الإلّهية.

عصمة الأنبياء: أجمع المسلمون على عصمتهم عن تعمد الكذب فيما

(*) ظاهر ضعف رد الإيجي وذلك لازم عن قوله: بأن أفعال الله غير معللة، أما القول باستئثار الله بحكمته في أوامره فغير مقنعة للمنكر، والواقع أن الموقف المعتزلي هو وحده القادر على إفحام منكري النبوة أما الأشاعرة فقد ناقض فقههم أصولهم، ينكرون التعليل لأفعال الله في الأصول ويسلمون به في الفروع.

دلت المعجزة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله وهم معصومون من الكبائر مطلقاً وعن الصغائر عمداً، ويورد الإيجي نفس حجج الرازي في كتابه عصمة الأنبياء.

والإجماع منعقد على أن الأنبياء مكلفون بترك الذنوب مثابون عليه، يرد الإيجي بذلك على الشيعة في دعواهم العصمة بمعنى كون العصبة ممتنعة عليهم بموجب النور الإلهي لا امتناعاً منهم، إنه لو كان كذلك لما طلبوا من ربهم المغفرة، هذا والقرآن يؤكد بشريتهم: ﴿قل إنما أنا بشر مثلكم يوحي إلي. . . .﴾ مما يدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع إلى البشرية وامتيازهم عليهم بالوحي لا غير.

والأنبياء أفضل من الملائكة السفلية، وإنما النزاع في الملائكة العلوية، فقد ذهب أكثر الأشاعرة إلى أن الأنبياء أفضل بينما قالت المعتزلة والقاضي الباقلاني بأفضلية الملائكة، وقد احتج الأشاعرة بسجود الملائكة لآدم وإن الله علمه الأسماء كلها ولم تكن تعرفها الملائكة، ولا يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون، هذا وعبادة البشر لله مع وجود العوائق عن العبادة من شهوات وشواغل دنيوية أفضل من عبادة لا شاغل فيها لأنها أشق، وقد قال الرسول: أفضل الأعمال أحمزها أي أشقها:

وكرامات الأولياء جائزة وإن كان قد منعها أغلب المعتزلة، والأدلة على جوازها إنها ممكنة مستندة إلى قدرته تعالى، وقد أشار القرآن إلى كرامات مريم التي كان يأتيها رزقها رغداً، وقصة آصف الذي أحضر عرش بلقيس، وقصة أصحاب الكهف[1].

٧ ـ في المعاد:

الإيمان بالمعاد الجسماني لازم عندنا خلافاً للفلاسفة والتناسخية وبعض

---

(١) المرجع السابق ص ٢٦٣ وما بعدها.

الكرامية وأبي الحسين البصري، ذلك إن الوجود أمر واحد لا يختلف ابتداء وإعادة، إذ هما متلازمان إمكاناً ووجوباً وامتناعاً، فإذا كان الإيجاد ممكناً في الزمان الأول فإن الإعادة كذلك في الزمان الثاني، بل الإعادة أهون من الابتداء كما أشار إلى ذلك القرآن، وتخلل العدم بين الوجود والإعادة لا يعني أن الوجود الثاني غير الوجود الأول.

إن جمع الأجزاء على ما كانت عليه وإعادة التأليف المخصوص فيها أمر ممكن، والله عالم بتلك الأجزاء قادر على جمعها وتأليفها، هذا وقد أخبر الصادق في مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل التأويل حتى صار حشر الأجساد معلوماً بالضرورة كونه من الدين[1].

والثواب من الله فضل منه تعالى يفي به من غير وجوب، إذ لا واجب عليه، والعقاب منه عدل لأن الكل ملكه فله أن يتصرف فيه، ولا يعد الخلف في الوعيد نقصاً.

ولا يخلد أصحاب الكبائر في النار يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾.

وقد أجمعت الأمة على شفاعة محمد ﷺ وهي عندنا لأهل الكبائر لقوله عليه السلام: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي».

وإحياء الموتى في قبورهم ومساءلة منكر ونكير لهم وعذاب القبر للكافر والفاسق كلها حق، وقد اتفق عليه سلف الأمة بينما أنكره أكثر المتأخرين من المعتزلة، ودليل عذاب القبر عندنا قوله تعالى: ﴿النار يعرضون عليها غدواً وعشياً ويوم تقوم الساعة﴾ فأشار إلى عذاب الغدو والعشى مما يدل على إنه غير عذاب الساعة وليس ذلك إلا عذاب القبر، وقوله تعالى: ﴿ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين﴾ فيكون المقصود الإحياء في القبر ثم الإماتة فيه، هذا والأحاديث في ذلك كثيرة.

---

(١) المرجع السابق ص ٢٩٥.

وجميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة كل فرد لكتابه والحوض المورود وشهادة الأعضاء حق، والحجة في إثباتها إمكانها في نفسها، إذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع أخبار الصادق عنها، أما الصراط فلقوله: ﴿فاهدوهم إلى صراط الجحيم﴾، وأما الميزان فلقوله: ﴿والوزن يومئذٍ الحق﴾ ﴿ونضع الموازين القسط﴾. وأما الكتاب فلقوله: ﴿فأما من أوتي كتابه بيمينه..﴾، وقوله: ﴿إقرأ كتابك..﴾ وأما شهادة الأعضاء فلقوله: ﴿يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون﴾[1].

تعقيب: يمثل الإيجي الصياغة النهائية لفكر الأشاعرة، وقد كان له فضل اتساق النسق دون الأصالة، هذا وقد شرع الفكر الأشعري من بعده في ولوج مرحلة التدهور، أخشى أن أقول إلى يوم الناس هذا[2].

(١) المرجع السابق ص ٢٢٠.
(٢) ذلك إن محاولات التجديد في العصر الحديث ما زالت في رأيي متعثرة لم تنجب متكلماً مرموقاً.

الفصل الرابع

الأشعرية في دور التدهور

(من القرن التاسع إلى الثالث عشر)

أعراض شيخوخة الفكر في مختلف الحضارات متماثلة، فحين يشيع نمط من التفكير يسود فيه التقليد دون الاجتهاد والمتابعة دون الأصالة، وحين يخمد صوت العقل بدعوى أنه يورث المراء أو يثير التشويش وأن الإيمان يقتضي التسليم والسكوت والكف عن السؤال، وحين يشغل حشو الاعتقاد وسيل من الغيبيات الفراغ الذي كان يشغله الفكر الأصيل، فهذه كلها أعراض فكر متدهور ران على العقول إلى أن يأذن الله بيقظة وإلى أن يبدل الناس ما في أنفسهم.

ولا تحل أعراض الشيخوخة فجأة وإنما كما هي في الكائن الحي تسبقها مقدمات، ولقد ألمحنا إلى أول أعراضها - والحديث بصدد الفكر الأشعري على يدي البغدادي بما أقحمه من أسلوب كهنوتي غريب على الإسلام إذ احتكر لنفسه حق التعبير عن عقيدة الإسلام قاذفاً الخصوم وخاصة المعتزلة بقرارات المروق عن الإسلام والحرمان من رحمة الله.

ومع التقدير الكامل لشخصية الغزالي فربما كانت آفة من جاءوا بعده

أن عدوا كتابه «الإحياء» كما لو كان كتاباً مقدساً[1] ليس بعده من تطوير أو تعديل، فضلاً عن أن الغزالي نفسه في خضم حملته على المتكلمين قد جنح إلى إخماد صوت الفكر ليرجح عليه الحفظ والتلقين.

ويمثل الرازي العصر الموسوعي الذي دخل فيه الفكر الأشعري دور القيل والقال[2]. إذ يحترم العالم الواسع الإطلاع كثير الحفظ بأكثر مما يحترم قليل الحفظ أصيل الفكر.

وعند الإيجي كان معين الأصالة قد نضب ليدخل الفكر الأشعري دور الشروح والحواشي.

إن أهم معالم الكلام الأشعري بعد الإيجي يتمثل فيما يأتي:

١ ـ **المتون**: قوالب مصبوبة صيغت فيها المعتقدات كأنها القول الفصل الذي ليس له مرد.

٢ ـ **الأراجيز**: إذ صيغت العقائد في شكل أراجيز حتى تكون عوناً على الحفظ «الصم» أو الآلي الذي يشل التفكير.

٣ ـ **الحشو**: وفي عصور التدهور تعلق بالقشور دون اللباب، وبحشو الاعتقاد دون الأصول.

٤ ـ **الغيبيات**: إذ تعرض العقلية المتخلفة في غمرة سطحيتها عما هو أصيل إلى ما هو مخدر فتنتشر الأوهام والخرافات[3].

ونشير فيما يلي أمثلة لكل منها.

١ ـ **المتون**: مثل متن السنوسية[4].

---

(١) قال عنه أحدهم للنواوي كاد الإحياء أن يكون قرآناً.

(٢) ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا.. سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا.

(٣) وربما كانت الأشعرية أكثر تعرضاً لآفة الأوهام أكثر من السلفية نظراً للتحالف الوثيق بين الأشعرية والتصوف.

(٤) نسبة إلى السنوسي (٨٩٥ هـ/ ١٣٩٠ م) أكبر ممثل للأشاعرة في شمال أفريقية بعد ابن تومرت

أعلم إن الحكم العقلي ينحصر في ثلاثة أقسام: الوجوب والاستحالة والجواز، فالواجب ما لا يتصور في العقل عدمه، والمستحيل ما لا يتصور في العقل وجوده، والجائز ما يصح في العقل وجوده وعدمه، ويجب على كل مكلف شرعاً أن يعرف ما يجب في حق مولانا عز وجل وما يستحيل وما يجوز، وكذا يجب عليه أن يعرف مثل ذلك في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام.

فما يجب لمولانا عز وجل عشرون صفة وهي الوجود والقدم والبقاء ومخالفته تعالى للحوادث وقيامه تعالى بنفسه ـ أي لا يفتقر إلى محل ولا مخصص ـ والوحدانية ـ أي لا ثاني له في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله فهذه ست صفات الأول نفسية وهي الوجود والخمسة بعدها سلبية ثم يجب له تعالى سبع صفات تسمى صفات المعاني وهي القدرة والإرادة المتعلقتان بجميع الممكنات والعلم المتعلق بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات، والحياة وهي لا تتعلق بشيء، والسمع والبصر المتعلقان بجميع الموجودات، والكلام الذي ليس بحرف ولا صوت ويتعلق بما يتعلق به العلم من المتعلقات ثم سبع صفات تسمى صفات معنوية وهي ملازمة للسبع الأولى وهي كونه قادراً ومريداً وعالماً وحياً وسميعاً وبصيراً ومتكلماً.

وما يستحيل في حقه تعالى عشرون صفة وهي أضداد العشرين الأولى وهي العدم والحدوث وطروء العدم والمماثلة للحوادث بأن يكون جرماً. . أو يتقيد بمكان أو زمان أو تتصف ذاته العلية بالحوادث أو يتصف بالصغر أو الكبر أو يتصف بالأعراض في الأفعال أو الأحكام، وكذا يستحيل عليه تعالى أن لا يكون قائماً بنفسه أو أن لا يكون واحداً بأن يكون مركباً في ذاته أو يكون له مماثل في ذاته أو في صفاته أو يكون معه في الوجود مؤثر في فعل من الأفعال، وكذلك يستحيل عليه العجز عن ممكن ما، أو إيجاد شيء من العالم

= واسم كتابه عقيدة أهل التوحيد الصغرى أو «أم البراهين» وهي متن على كتاب: عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد أو العقيدة الكبرى.

مع كراهيته لوجوده أي عدم إرادته له تعالى أو مع الذهول والغفلة وبالتعليل أو بالطبع. وكذا يستحيل عليه تعالى الجهل وما في معناه والموت والصمم والعمى والبكم.

وأما الجائز في حقه تعالى ففعل كل ممكن أو تركه ويحصرها السنوسي في عشر صفات، أما برهان وجوده تعالى فحدوث العالم لأنه لو لم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم أن يكون أحد الأمرين المتساوين مساوياً لصاحبه راجحاً عليه بلا سبب وهو محال، ودليل حدوث العالم ملازمته للأعراض للحادثة من حركة أو سكون أو غيرها وملازم الحادث حادث، ودليل حدوث الأعراض تغيرها من عدم إلى وجود ومن وجود إلى عدم، وأما برهان وجوب القدم له تعالى فلأنه لو لم يكن قديماً لكان حادثاً فيفتقر إلى محدث فيلزم الدور أو التسلسل، وأما برهان وجوب البقاء تعالى فلأنه لو أمكن أن يلحقه العدم لانتفى عنه القدم لكون وجوده حينئذٍ جائزاً لا واجباً والجائز لا يكون وجوده إلا حادثاً، وأما برهان وجوب مخالفته للحوادث فلأنه لو ماثل شيئاً منها لكان حادثاً مثلها وذلك محال... وأما برهان وجوب قيامه تعالى بذاته فلأنه لو احتاج إلى محل لكان صفة، والصفة لا تتصف بصفات المعاني ولا بالصفات المعنوية ومولانا عز وجل يجب اتصافه بهما فليس بصفة، ولو احتاج إلى مخصص لكان حادثاً كيف وقد قام البرهان على وجوب قدمه تعالى وبقائه، وأما برهان وجوب الوحدانية له تعالى فلأنه لو لم يكن واحداً للزم أن لا يوجد شيء من العالم للزوم عجزه حينئذٍ، وأما برهان وجوب اتصافه تعالى بالقدرة والإرادة والعلم والحياة فلأنه لو انتفى شيء منها لما وجد شيء من الحوادث، وأما برهان وجوب السمع له والبصر والكلام فالكتاب والسنّة والإجماع، وأيضاً لو لم يتصف بها للزم أن يتصف بأضدادها وهي نقائص والنقص عليه تعالى محال، وأما برهان كون فعل الممكنات أو تركها جائزاً في حقه تعالى فلأنه لو وجب عليه تعالى شيء منها عقلاً أو استحال عقلاً لانقلب الممكن واجباً أو مستحيلاً وذلك ما لا يعقل.

وأما الرسل عليهم الصلاة والسلام فيجب في حقهم الصدق والأمانة وتبليغ ما أمروا بتبليغه للخلق ويستحيل في حقهم عليهم الصلاة والسلام أضداد هذه الصفات وهي الكذب والخيانة بفعل شيء مما نهوا عنه نهي تحريم أو كراهة أو كتمان شيء مما أمروا بتبليغه للخق، ويجوز في حقهم عليهم الصلاة والسلام ما هو من الأعراض البشرية التي لا تؤدي إلى نقص في مراتبهم العلية كالمرض ونحوه، أما برهان وجوب صدقهم عليهم الصلاة والسلام فلأنهم لو لم يصدقوا للزم الكذب في خبره تعالى لتصديقه تعالى لهم بالمعجزة النازلة منزلة قوله تعالى: ﴿ صدق عبدي في كل ما يبلغ عني ﴾. وأما برهان وجوب الأمانة لهم عليهم الصلاة والسلام فلأنهم لو خانوا بفعل محرم أو مكروه لانقلب المحرم أو المكروه طاعة في حقهم لأن الله تعالى أمرنا بالاقتداء بهم في أقوالهم وأفعالهم، ولا يأمر الله تعالى بفعل محرم ولا مكروه، وأما دليل جواز الأعراض البشرية عليهم فمشاهدة وقوعها بهم إما لتعظيم أجورهم أو للتشريع أو للتخلي عن الدنيا أو للتنبيه لخسة قدرها عند الله تعالى وعدم رضاه بها دار جزاء لأنبيائه وأوليائه باعتبار أحوالهم فيها عليهم الصلاة والسلام.

ويجمع معاني هذه العقائد كلها قول: لا إله إلا الله محمد رسول الله، إذ معنى الألوهية استغناء بالإله عن كل ما سواه وافتقار كل ما عداه إليه، ويعود السنوسي فيذكر ما يجب له في ضوء هذين المعنيين، كما يدخل الإيمان بسائر الأنبياء والملائكة والكتب السماوية واليوم الآخر في قوله محمد رسول الله.

ولعلها - أي الشهادتين - لاختصارها مع اشتمالها على ما ذكرناه جعلها الشرع ترجمة على ما في القلب من الإسلام ولم يقبل من أحد الإيمان إلا بها، فعلى العاقل أن يكثر من ذكرها مستحضراً لما احتوت عليه من عقائد الإيمان حتى يمتزج مع معناها لحمه ودمه فإنه يرى لها من الأسرار والعجائب إن شاء الله تعالى ما لا يدخل تحت حصر وبالله التوفيق لا رب غيره ولا معبود

سواه نسأله سبحانه وتعالى أن يجعلنا عند الموت ناطقين بكلمة الشهادة عالمين بها - وصلى الله على سيدنا محمد[1].

٢ - الأراجيز:

هـذه أرجـوزة لـقـبـتـهـا	جوهرة التوحيد[2] قد هذبتها
فكـل من كلف شرعاً واجباً	عليه أن يعرف ما قد وجبا
لله والجـائـز والمـمـتـنـعـا	ومثـل ذا لـرسله فـاستمعـا
حي عـليـم قـادر مـريـد	سميع بصير ما يشاء يـريد
متكلم ثم صـفـات الـذات	ليست بغـير أو بعين الـذات
ونـزه القـرآن أي كـلامـه	عن الحـدوث واحذر انتقـامه
خـالق لعبـده ومـا عمـل	مـوفق لمن أراد أن يـصـل
فـإن يثبـنا فيمحض الفضـل	وإن يعـذب فيمحض العـدل
وقـولهم إن الصـلاح واجب	عليـه زور مـا عليـه واجب
وواجـب إيمـاننـا بـالـقـدر	وبـالقضـاء كـما أتى في الخـبر
ومنـه أن ينـظر بـالأبصـار	لكن بـلا كيف ولا انحصـار

ومن أرجوزة أخرى:

إلـه الخلق مـولانـا قـديم	ومـوصوف بـأوصاف الكمـال
هـو الحي المدبـر كـل أمـر	هـو الحق المقـدر ذو الجـلال
مـريـد الخـير والشـر القبيـح	ولكن ليس يـرضى بـالمحـال
صفات الذات ليست عين ذات	ولا غيـرا سـواه ذا انفصـال
ومـا القـرآن مخلوق تـعـالى	كلام الرب عن جنس المقال

---

(١) نقلاً عن كتاب المجموع من مهمات المتون المستعملة من غالب خواص الفنون نشر عام ١٣٠٤.

(٢) جوهرة التوحيد للشيخ إبراهيم اللقاني - من بلدة لقانة بالبحيرة بمصر توفي عام ١٠٤١ هـ، وقد علق عليها في حاشية الشيخ إبراهيم الباجوري وسماه تحفة المريد. توفي عام ١٢٧٧ هـ وللباجوري مواقف مشهورة مع الخديوي عباس الأول.

ورب العرش فوق العرش لكن — بلا وصف التمكن والإيصال
ولا يمضي على الديان وقت — وأحوال وأزمان بحال
يميت الخلق طرأ ثم يحيي — فيجزيهم على وفق الخصال
لأهل الخير جنات ونعمى — وللكفار إدراك النكال
يراه المؤمنون بغير كيف — وإدراك وضرب من منال
فينسون النعيم إذا رأوه — في خسران أهل الاعتزال
وعيسى سوف يأتي ثم يقوى — لدجال شقي ذي خبال[1]
كرامات الولي بدار دنيا — لها كون فهم أهل النوال
وإن السحت رزق مثل حل — وإن يكره مقالي كل قال

ومن أرجوزة ثالثة تسمى الخريدة البهية[2].

أقسام حكم العقل لا محالة — هي الوجوب ثم الاستحالة
ثم الجواز ثالث الأقسام — فافهم منحت لذة الإفهام
ثم اعلمن بأن هذا العالما — أي ماسوى الله العلى العالما
من غير شك حادث مفتقر — لأنه قام به التغير
حدوثه وجوده بعد العدم — وضده هو المسمى بالقدم
والفعل في التأثير ليس إلا — للواحد القهار جل وعلا
ومن يقل بالطبع أو بالعلة — فذاك كفر عند أهل الملة
ومن يقل فعل الصلاح واجباً — على الإله فقد أساء الأدبا
وأجزم أخي برؤية الإله — في جنة الخلد بلا تناهي
إذ الوقوع جائز بالعقل — وقد أتى فيه دليل النقل
وصف جميع الرسل بالأمانة — والصدق والتبليغ والفطانة

(١) هكذا اقترن حشو الاعتقاد بالأصول فأصبح من المعتقد الإيمان بنزول عيسى وبالدجّال وبكرامات الأولياء، وترتيب الخلفاء في الفضل كترتيبهم في الخلافة ولا يصح لعن يزيد وعائشة أفضل من الزهراء!.

(٢) الخريدة البهية للدرديري «ت ١١٩٠ هـ/ ١٧٧٧ م».

ويلزم الإيمان بالحساب والحشر والعقاب والثواب
والنشر والصراط والميزان والحوض والنيران والجنان
والجن والأملاك ثم الأنبياء والحور والولدان ثم الأولياء

٣ ـ حشو الاعتقاد:

في شرح قوله تعالى: ﴿له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله﴾.

لكل آدمي عشرون من الحفظة عشرة بالليل وعشرة بالنهار، واحد عن يمينه وآخر عن شماله واثنان بين يديه ومن خلفه واثنان على جنبيه وآخر قابض على ناصيته واثنان على شفتيه والعاشر يحرسه من الحية أن تدخل فاه.

ثم يذكر الباجوري في كتابه تحفة المريد في حاشية جوهرة التوحيد خلافاً في العدد بين عشرة وبين أربعمائة، والحفظة غير الكرام الكاتبين الذين يكتبون بقلم ومداد وقرطاس، القلم لسان العبد وريقه المداد! وهما ـ أي رقيب وعتيد عند ناجذيه أو أضراسه أو ذقنه ثم يعود فيقول والأسلم التوقف[١].

اعتقادات خاصة بعلامات يوم القيامة: علاماته الكبرى عشرة ظهور المهدي وخروج الدجّال ثم خروج عيسى بن مريم ثم خروج ياجوج وماجوج وخروج الدابة التي تكتب بين عيني المؤمن مؤمناً فيضيء وجهه وبين عيني الكافر كافراً فيسود وجهه وطلوع الشمس من مغربها وظهور الدخان يمكث في الأرض أربعين يوماً يخرج من أنف الكافر وعينيه وأذنيه ودبره حتى يصير كالسكران ويصيب المؤمن منه كهيئة الزكام، وخراب الكعبة على أيدي الحبشة بعد موت عيسى ورفع القرآن من المصاحف والصدور ورجوع أهل الأرض كلهم كفاراً[٢]!!.

---

(١) الباجوري: تحفة المريد حاشية جوهر التوحيد للقاني ص ١٥٧.

(٢) المرجع السابق ص ١٧٦.

الميزان: ميزان واحد لكل البشر له قصبة وعمود وكفتان، كل واحدة منها أوسع من طباق السموات والأرض، وجبريل، وجبريل آخذ بعموده ناظر إلى لسانه وميكائيل أمين عليه.

الصراط: جسر ممدود على متن جهنم أدق من الشعرة واحد من السيف طوله ثلاثة آلاف صعود وألف هبوط وألف استواء ومآله العلو حتى يوصل إلى الجنة وقيل بل يوصل إلى مروجها، في حافتي الجسر كلاليب معلقة مأمورة بأخذ من أمرت به.

العرش: جسم نوراني علوي عظيم قيل من نور وقيل من زبرجد وقيل من ياقوتة حمراء هو قبة فوق العالم ذات أعمدة أربعة تحمله أربعة من الملائكة في الدنيا وثمانية في الآخرة لزيادة الجلال والعظمة رؤوسهم عند العرش في السماء السابعة وأقدامهم في الأرض السفلى وقرونهم كقرون الوعل ما بين أول قرن ومنتهاه مسيرة خمسمائة عام[1].

٤ ـ وغيبيات ـ وخرافات:

يكتب الرقيب والعتيد أعمال الإنسان وأقواله من خير وشر ومن مباح أما المباح فيلقي به في عرض البحر في يومي الاثنين والخميس من كل أسبوع فتلتقمه حيتان البحر فتموت منه لنتنه فيخرج منه دود يأكل الزرع[2].

الملك الموكل بالموت عزرائيل ومعنى اسمه عبد الجبار يأتي حين يقبض أرواح الكفار في صورة ملك رأسه في السماء وقدماه في الأرض يخرج من فمه لهيب ويأتي للمؤمنين في صورة شاب أحسن الناس وجهاً وأطيبهم ريحاً.

أرواح المؤمنين بأفنية القبور وأرواح الكفار محبوسة في الأرض السابعة وقيل السعداء بالشام وأرواح الأشقياء في بئر في حضرموت باليمن[3]!.

(١) المرجع السابق ص ١٧٧ وما بعدها.
(٢) المرجع السابق ص ١٥٧.
(٣) المرجع السابق ص ١٦٥.

يأتي منكر ونكير للميت بصورة منكرة عيونهما كقدور النحاس، إذا تكلما خرج من أفواههما النار مع كل منهما مطرقة من حديد لو ضربت به الجبال لذابت يترفقان بالمؤمن ويقولان له: نم انومة العروس وينتهران الكافر. يسأل كل واحد بلسانه وقيل يسألانه بالسرياني!! ويسلط الله على الكافر تسعة وتسعين تنيناً تنهشه وتلدغه حتى تقوم الساعة.

تعقيب:

هذه نماذج لفكر متدهور ران على العقول أكثر من خمسة قرون، على أن تجديد الفكر لا يكون بمجرد استبعاد أو تطهير، فذاك علاج لأعراض الداء وليس استئصالاً لجذوره، وإنما يكون التجديد باستعادة تلك الروح التي سيطرت على حضارة الإسلام إبان ازدهاره.

خاتمة

- ١ -

تثير دراسة كل من المعتزلة والأشاعرة قضية، تثير دراسة المعتزلة قضية النزعة العقلية في الدين، ذلك لأن اختفاء الفكر الاعتزالي - كفكر له كيان مستقل - يثير التساؤل حول طبيعة الدين وصلته بالعقل، إذا كانت في كل دين أسرار تجاوز مستوى العقل، وإذا كان لله في أفعاله حكمة تخفى على عقول البشر، فهل يعنى ذلك التنافر بين الإيمان وبين العقل؟ ومع إنه ليس بين فرق المسلمين من يزعم أن الإسلام يتعارض مع العقل، فإن معظم هذه الفرق قد أخذت على المعتزلة نزعتها العقلية في أصول الدين، ولا شك أن بعض متكلمي المعتزلة قد أسرفوا على أنفسهم وخاصة بصدد مشكلة خلق القرآن، ومع ذلك فالتساؤل ما زال قائماً لم اختفى المعتزلة من مسرح الفكر الإسلامي؟ ولا نعني بذلك مجرد اختفائهم كفرقة وإنما نعني غياب روح الاعتزال، تلك الروح القائمة على معالجة أصول الدين وفقاً لمنهج العقل، ومع إنه ما من مجدد في عصرنا الحديث إلا وقد أكد أن الإسلام دين يتمشى مع العقل فإن أحداً منهم لم يرق إلى ما بلغه المعتزلة، وما زال السؤال قائماً خاصة إذا ارتبط باعتبارين.

الأول: تكشف دراسة علم الأديان المقارن أن الفرق التي تمثل النزعة العقلية لم تعمر طويلاً وإنما غلبتها الفرق الأخرى على أمرها، وأن أصحاب

النزعة العقلية قد اتهموا في كل الأديان بالمروق أو الهرطقة[1] أو أنهم من أصحاب البدع، ربما يكون قد قضي عليها الأسباب أخرى غير نزعتها العقلية[2] ومع ذلك فقد كان لا بدّ ألا تعقم نسلاً جديداً ينهج نهجها.

الثاني: إن ازدهار الفكر المعتزلي قد صاحب ازدهار حضارة الإسلام وغياب فكر الاعتزال كان نذيراً باضمحلال هذه الحضارة، وما ذلك عن مصادفة، إذ كان حرياً بالنزعة العقلية أن تمنح الفكر مناعة تحول دون تسرب آفات الحشو والخرافات التي تـرتع عادة في عصور ظلام الفكر.

أريد أن أخلص من ذلك إلى نتيجتين:

الأولى: إذا كان الإسلام لا يتعارض مع العقل فما هو المدى الذي يسمح فيه للتفكير في أصول الدين حتى لا تتكرر مأساة اختفاء المعتزلة[3].

الثانية: إنه مع التسليم بكل ما أخذ على المعتزلة من إسراف سواء في الفكر أو في العمل فإن تجديد الفكر الإسلامي لا يكون إلا ببعث تلك الروح الوثابة التي تميز بها فكر المعتزلة حتى ندفع عن الإسلام عادية مذاهب معادية كما دفع الاعتزال عن الإسلام عادية أديان مخالفة.

وتثير دراسة الأشاعرة بدورها قضية أخرى، إنهم ما زالوا أكبر فرق المسلمين عدداً وأبعدهم أثراً، ولقد كان منهم أعظم مفكري الإسلام على الإطلاق ويكفي أن يكون بينهم الغزالي، وما ذلك إلا لأنهم كما عرف عنهم قد توسطوا بين النقل والعقل، والإسلام دين وسط ﴿وكذاك جعلنا كم أمة

---

(١) النساطرة على سبيل المثال في المسيحية وهي بدورها قد قضي عليها.

(٢) بالنسبة للمعتزلة أخطاؤهم مع الحنابلة وبالنسبة للنساطرة لجوءهم إلى دولة غير مسيحية معادية للدولة الرومانية المسيحية.

(٣) حقيقة أن كثيراً من أصول المعتزلة وآرائهم قد اعتنقها فرق ما زالت قائمة من بين الشيعة وخاصة الزيدية ولكن هذه يغلب التشيع فيها على الاعتزال ولا يمكن أن تعد ممثلة للنزعة العقلية في الإسلام على النحو الذي كانت تمثله المعتزلة.

وسطاً»، ولكن هل أفلح الأشاعرة في كل المسائل المتعلقة بأصول العقيدة في هذا التوسط أم أنهم قد جنحوا في كثير من الموضوعات تحدوهم خصومة للمعتزلة وخاصة لدى مؤسس الفرقة أبي الحسن الأشعري؟ وبصرف النظر عن هذه الخصومة، أيهما أفضل: أن تكثر الفرق ويشتد الصراع بينها فتشحذ العقول وتصقل الأفكار وتزدهر حضارة الإسلام أم أن يخفت ذلك كله تحت دعوى أن الإيمان يقتضي السكوت والتسليم والكف عن السؤال وأن يقترن ذلك كله بحشو الاعتقاد وكثرة الأوهام واضمحلال حضارة الإسلام؟ ومن جهة أخرى لم نقبل الخلاف في الفقه وفي التفسير ولا نستسيغه في الكلام؟ إن استئثار الفكر الأشعري بحق تمثيل عقيدة الإسلام قد كان فيه من الضرر بأكثر ما كان فيه من الخير، ولولا معارضة من مذهب السلف[1] للاشعرية لمر على الفكر الإسلامي ما مر على المسيحية من كهنوت في العصر الوسيط وما اقترن ذلك بظلام الفكر.

أريد أن أخلص من ذلك إلى أن أية دعوة لتجديد الفكر الإسلامي لا بدّ أن تتجاوز فكر الأشاعرة حتى لا يكون مصيرها التعثر كما هو حال بعض الدعوات المعاصرة، وكيف يتسنى لها النجاح في ظل الاعتقاد بنظرية الكسب وتكليف ما لا يطاق وإن أفعال الله ليست معللة بأغراض لمصالح العباد.

هذه محاولة قد قصد بها تقديم دراسة متكاملة لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، وما زالت هناك فرق لها مكانتها ولآرائها وزنها وقيمتها وأثرها في العقيدة، إن دراسة تمثل النزعة العقلية تقتضي دراسة الطرف الآخر الذي يرى ضرورة تقديس النص والتمسك بالكتاب والسنّة وأعني بهم أهل السلف وأهل الظاهر، وليس الأشاعرة هم وحدهم في التوسط بين النقل والعقل وإنما هناك الماتريدية. وبين المسلمين شيعة وخوارج تحتاج عقائدهم إلى دراسة موضوعية إن أريد لفرق المسلمين إصلاح ذات البين، هذا ما أسأل الله التوفيق في الكتابة عنه في الأجزاء القادمة.

---

(١) أعني معارضة في نطاق مذهب السنّة ومن ثم لم أشر إلى الشيعة أو الخوارج.

يحق للقارىء أن يتعرف على هدف المؤلف فيما يكتبه، تتصل هذه الدراسة بالتراث والعقيدة، تتصل بالتراث من حيث إنها دراسة للماضين من الفكرين، وتتصل بالعقيدة من حيث إن آراءهم تشكل عقيدة حية في نفوسنا ندين بها إلى اليوم، ومن ثم فإن هذه الدراسة وثيقة الصلة بما يثيره المفكرون اليوم من مشكلة التقليد والتجديد أو الأصالة والمعاصرة، ولقد راقني في هذا الصدد أسطورة هندية أود أن أسوقها للقارىء.

مات رجل عن ثلاثة بنين، وكان بين تركته بطيخة جميلة اعتز بها الأولاد قدر اعتزازهم بذكرى أبيهم الراحل لأنها ثمرة غرسه وتعهده، واعتبروها خير بطيخة أخرجت للناس، وحفظوها في مكان من البيت أمين، ولكن الزمن أفسدها فانتشرت منها رائحة خبيثة ملأت المنزل كله وجلس الأولاد يتشاورون فيما يصنعون إزاء هذا الخطب.

أما أولهم فقد دعا إلى الاحتفاظ بها رغم كل شيء، ولو تعرضوا بسببها للهلاك، فإن حكمة أبينا لم تكن فوقها حكمة، وما نحن بقادرين على أن نأتي بخير منها، بل إنا لعاقون أن نحاول من ذلك شيئاً.

ولكن أصغرهم ذهب ألى عكس هذا الرأي، فنصح بلفظ هذا الشيء القذر، وشراء بطيخة جديدة فإنه من المخجل لنا أن نحتفظ بهذه البطيخة الفاسدة، لئن فعلنا لنكونن مثلاً في الناس فوق ما نتعرض له من التسميم بما تحوي من جراثيم الداء، وكل بطيخة هي مثل بطيختنا بل خير منها بعد ما انتابها من سوء.

وكان على الثالث أن يدلي بما يرى فقال: هيا نرمي البطيخة بعد أن نستخلص منها لبها فنبذره فيخرج لنا بطيخاً جديداً تتصل الوشائج بينه وبين تراث أبينا، أما الاحتفاظ بالبطيخة الفاسدة حتى يأتي الدود عليها فمجلبة للسخرية والأمراض ومضيعة للبطيخة ذاتها، وأما رميها برمتها والاستعاضة

عنها بغيرها ففي ذلك تبديد لتراث أبينا وللنقود التي نؤديها في ثمنها، هذا إلى أن كل ما نشتريه لا بدّ أن يجري عليه من الفساد مثل ما جرى على بطيختنا إن نحن احتفظنا بها قدر احتفاظنا بها.

إن التجديد هو ملاك الحياة والتقدم، بيد أن كل جديد ينبغي أن يتولد من بذور الماضي وأن تقوم بذوره في أرض الماضي، ولو تغيرت الفروع لتتلاءم مع مقتضيات الفصول والعصور وتناولها بالتطعيم لتجديد الثمار.

المشكلة إذن كيف نستخلص من الماضي «لبه» لنزرعه في حاضرنا؟ إن ذلك يقتضي أن نتدرج في خطوات ثلاث:

الأولى: إحياء التراث وذلك بتحقيق دقيق ودراسة عميقة للنصوص.

الثانية: دراسة متكاملة مستندة إلى التراث، تفصح عن خلاصة الفكر الإسلامي من خلال مساره عبر التاريخ، وتكشف عمق جوانب الأصالة فيه.

الثالثة: أن يتسنى للمجددين وقد حرثت لهم الأرض أن يستخلصوا من التراث لبه لينبتوه في بيئتنا الحاضرة، بذلك تنمو شجرة التجديد ونصل الماضي بالحاضر وبذلك يجد المسلمون في ثمارها زاداً لدنياهم: ﴿ألم ترَ كيف ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء، تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها﴾.

والله يوفقنا إلى الكلم الطيب ويثبتنا بالقول الثابت.

المؤلف

٦ ربيع الأول ١٤٠٢ هـ
أول يناير ١٩٨٢ م

المراجع العربية

لا أجد داعياً لتكرار ذكر المراجع التي أثبتها في أسفل الصفحات وخاصة مؤلفات الشخصيات التي كتبت عنها، وأكتفي بذكر أهم المراجع المنشورة عن المعتزلة والأشاعرة.

١ ـ ابن أبي الحديد (عبد الحميد بن هبة الله) شرح نهج البلاغة ٢٠ جزءاً في ٤ مجلدات ١٣٢٩ هـ.

٢ ـ ابن تيمية (تقي الدين أحمد بن عبد الحليم) وتحقيق الدكتور رشاد سالم منهاج السنّة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية.

٣ ـ ابن حزم (أبو محمد علي بن محمد الظاهري) الفصل في الملل والأهواء والنحل ـ ٥ أجزاء في مجلدين طبعة ١٣٢١ هـ.

٤ ـ ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد). المقدمة نشر وتحقيق علي عبد الواحد وافي ـ ٤ أجزاء.

٥ ـ ابن عساكر (أبو القاسم علي بن الحسن): تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري ـ نشرة القدس ١٣٤٧ هـ.

٦ ـ ابن المرتضى (أحمد بن يحيى) المنية والأمل شرح الملل والنحل ١٣١١ هـ.

٧ ـ أبو ريدة (دكتور محمد عبد الهادي): إبراهيم بن سيار النظام ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٦.

٨ ـ أبو القاسم البلخي ـ القاضي عبد الجبار ـ الحاكم الجشمي وتحقيق فؤاد سيد: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ـ الدار التونسية للنشر ١٩٧٤.

٩ ـ أحمد أمين: فجر الإسلام.

١٠ ـ أحمد أمين: ضحى الإسلام ٣ أجزاء.

١١ ـ أحمد أمين: ظهر الإسلام ٤ أجزاء لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٦.
١٢ ـ الأسفراييني (أبو المظفر) وتعليق زاهد الكوثري: التبصير في الدين مكتبة الخانجي ١٣٧٤ هـ.
١٣ ـ الألوسي (دكتور حسام الدين): حوار بين الفلاسفة والمتكلمين بغداد ١٩٦٨.
١٤ ـ بينس وترجمة الدكتور أبو ريدة: مذهب الذرة عند المسلمين.
١٥ ـ جار الله (زهدي حسن): المعتزلة ـ منشورات النادي العربي يافا ١٩٤٧.
١٦ ـ جولدتسيهر (أجناس) وترجمة الدكتور يوسف موسى وآخرين ـ العقيدة والشريعة في الإسلام ـ دار الكاتب العربي.
١٧ ـ الحسن البصري ـ القاسم الرسي ـ القاضي عبد الجبار ـ الشريف المرتضى ـ مجموعة رسائل جمع محمد عمارة.
رسائل العدل والتوحيد جزءان دار الهلال.
١٨ ـ خليف (دكتور فتح الله): فخر الدين الرازي دار الجامعات المصرية ١٩٧٦.
١٩ ـ الخياط (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد) وتحقيق نيبرج: الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد مطبعة المعارف ١٣٢١ هـ.
٢٠ ـ الدمشقي (جمال الدين القاسمي): تاريخ الجهمية والمعتزلة مطبعة المنار ١٣٢١ هـ.
٢١ ـ دي بور وترجمة الدكتور أبو ريدة: تاريخ الفلسفة في الإسلام لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٧.
٢٢ ـ شرف (دكتور محمد جلال): الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي ـ دار المعارف ١٩٦٨.
٢٣ ـ الشهرستاني وتحقيق فتح الله بن بدران: الملل والنحل مجلدان نشرة الأزهر.
٢٤ ـ عبد الجبار (القاضي المعتزلي): المغني في أبواب التوحيد والعدل ٢٠ جزءاً عثر منها على ١٤ جزءاً نشر وزارة الثقافة المصرية من مجموعة تراثها.
٢٥ ـ عبد الرحمن بدوي (دكتور): مذاهب الإسلاميين ـ بيروت.
الجزء الأول: المعتزلة والأشاعرة دار العلم للملايين ـ بيروت ١٩٧١.
٢٦ ـ العراقي (دكتور محمد عاطف): تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ـ دار المعارف ١٩٧٣.
٢٧ ـ ثورة العقل في الفلسفة العربية ـ المعارف ـ ١٩٧٥.

٢٨ ـ العماري (محمد حسن): فخر الدين الرازي.
٢٩ ـ الغوابي (علي مصطفى): أبو الهذيل العلاف نشر محمود توفيق ـ مكتبة الحسين التجارية ١٩٤٦.
٣٠ ـ فوقية حسين (دكتورة): الجويني (إمام الحرمين) من سلسلة أعلام العرب.
٣١ ـ قنواتي (جورج) وجارديه (لويس) وترجمة الشيخ الدكتور صبحي الصالح والأب الدكتور فريد جبر: الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية جزءان ـ دار العلم للملايين بيروت ١٩٦٧.
٣٢ ـ متز (آدم) وترجمة الدكتور أبو ريدة: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ـ نشر بيت المغرب ١٩٤٦.
٣٣ ـ مدكور (دكتور إبراهيم بيومي): في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه ـ الجزء الثاني ـ دار المعارف ١٩٧٦.
٣٤ ـ الملطي (أبو الحسين محمد) وتحقيق زاهد الكوثري: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ـ نشر عزت العطّار ١٩٤٩.
٣٥ ـ نادر (دكتور ألبير نصري) فلسفة المعتزلة ـ جزءان نشر دار الثقافة ١٩٥٠.
٣٦ ـ النشار (دكتور علي سامي): نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ـ الجزء الأول ـ دار المعارف ١٩٦٦.
٣٧ ـ هويدي (دكتور يحيى): محاضرات في الفلسفة الإسلامية مكتبة النهضة ١٩٦٦.

المراجع الأجنبية

1 — Corbin, Henri: Histoire de la philosophie Islamique 1964
2 — Dugart, G.: Histoire des philosophes et des théologiens musulmans Paris 1878
3 — Gallard: Essai sur les Moutazilites Paris 1906.
4 — Gauthier: Introduction de L'étude de la philosophie musulmane.
5 — Fakhry, Majid: Islamic Occasionalism aud its critique by Averroes and Aquinas.
6 — Frank, Richard: The Metaphysics of created being according to Abu - L. Hudhayl Al - Allaf.
7 — Macdonald: Development of Muslim theology.. Jurisprudence and constitutional theory New York 1993.
8 — Sharif, M. M. editor of: A history of Muslim philosophy 1963.
9 — Watt. Montegomry: Free will and Predestination in earty Islam.
10 — Wensinck: Muslim Creed, Cambridge 1932.

فهـرس

